

Lehrbuch

der

Geschichte der Philosophie.

Mit

Angabe der Literatur nach den Quellen

bearbeitet

von

Dr. *G. O. Marbach.*

2. Abtheilung.

Geschichte

der

Philosophie des Mittelalters.

LEIPZIG, 1841.
Verlag von Otto Wigand.

Geschichte

der

Philosophie des Mittelalters.

Mit

Angabe der Literatur nach den Quellen

bearbeitet

von

Dr. *G. O. Marbach.*



LEIPZIG, 1841.
Verlag von Otto Wigand.

Vorwort.

Es hat sich ereignet, dass die hegelsche Philosophie ein Bollwerk geworden ist für ihre verachtetsten Gegner. Diese, die einst am erbittertsten gegen jene kämpften, kleiden sich gegenwärtig in ihre Livree und rühmen sich in ihrem Dienste grosse Thaten des Geistes zu vollbringen. Der fade Liberalismus, d. h. der Aerger an der Schöpfung der Gegenwart aus geistiger Impotenz nicht theilnehmen zu können, der flache Rationalismus, d. h. der Groll gegen das den geistig Blinden nicht wahrnehmbare Ewige, die abgeschmackte Kritik, d. h. die Gefühllosigkeit für die Schönheit der Idee in jeder ihrer Gestaltungen — dieses Triumvirat mit dem flatternden Paniere des gesunden Menschenverstandes trug noch vor kurzem kantische Uniform, bis diese endlich durchaus abgeschabt geworden und im Windmühlflügelkampf gegen die Mächte des Weltlebens zerlumpt war. Da ist das kantische Lederkoller in den Schmutz geworfen und die Löwenhaut der hegelschen Philosophie umgethan worden. Unter dieser sollen nun alle Schwächen und Blössen vor den Augen der Welt geborgen sein, und sind es auch wirklich eine Zeit lang, bis die Menge, welcher diese Rhapsoden der Willkür predigen, endlich das Eselsohr hervorragen sieht unter der Löwenhaut und ihnen diese unter Hohngelächter wieder zum schäbigen Lederkoller kahl gerbt.

Es ist nicht zu verwundern und nicht zu beklagen, dass die hegelsche Philosophie von ihrer aristokratischen Höhe heruntersteigen muss, dass die Demagogen sie von ihrem Throne reissen und ihre Schätze an alles Volk vertheilen. Noch jede Philosophie hat dieses Schicksal gehabt. Indem sie im Pantheon der Geschichte den ihr gebührenden Platz einnimmt, wird sie populär und alle Banausoi schreien ihr Beifall zu, decoriren Hüte und Hütten mit ihrem Bilde, ohne sie desswegen im geringsten mehr zu begreifen als damals, da noch der Neid gegen alles Grosse in ihnen gegen sie mächtig war. Aber wird sie auch nicht besser begriffen als vorher, so hat sie doch nun einen gut gedüngten Boden gefunden, in dessen Unmittelbarkeit sie nunmehr als fruchtbarer Keim einer Zukunft der Wissenschaft und des Weltlebens ruht, welcher eines Tages sich mächtig entfalten wird. Die Blüte der hegelschen Philosophie ist abgefallen, ihre Frucht gereift und gleichfalls in den Schmutz heruntergefallen, aber nicht um hier verloren zu gehen, sondern um neue Wurzeln zu schlagen, neuen Keim, Blüte und Frucht zu treiben. Es muss dahin kommen, dass sich jeder Dorfschulmeister für einen Hegelianer hält und dass die wahrsten Anhänger Hegels die Gegner der hegelschen Philosophie sind, wie seiner Zeit Aristoteles der wahrste Platoniker war.

Die Einkleidung des flachen, im Widerspruch sitzenbleibenden Verstandesräsonnements in die Form hegelscher Philosophie hat für den Augenblick die nachtheilige Folge, dass die Wissenschaft bei ausser der Philosophie stehenden, aber in der Un-

mittelbarkeit des Lebens an der Gestaltung der Zeit thätigen und zu dieser Thätigkeit innerlich und äusserlich berufenen und darum ehrenwerthen Männern in den Verdacht kommt, als sei sie die Ursache aller jener Seichtigkeiten und Thorheiten, welche unter ihrem Namen zu Tage gefördert werden. Diess ist der Grund, wesswegen man bei Gelegenheit ernst wissenschaftlicher Productionen jenem falschen Treiben entgegentreten, die Gemeinschaft mit demselben von sich ablehnen muss. Innerhalb der Wissenschaft selbst hat dieses anfängliche Denken längst seine Erledigung gefunden. Wenn z. B. die Ansicht angedeutet, ja wohl auch direct ausgesprochen worden, als müsse es in der Welt dahin kommen, dass die Religion durch die Philosophie übrig gemacht und ersetzt werde, so ist es ein längst abgemachtes Bewusstsein der Wissenschaft von sich selbst, dass sie, die Erscheinung des sich zu sich selbst vermittelnden Geistes, niemals an die Stelle des unmittelbaren Daseins des Geistes, in welchem sich der Geist in der Religion besitzt, treten könne, so wenig wie ein Wissen über den Blutumlauf im Menschen an die Stelle des Gefässsystems zu treten vermag. So hat man ferner die ewige Persönlichkeit Gottes und des Menschen mit Autorität der hegelschen Philosophie geläugnet, während gerade der grosse Fortschritt der Philosophie durch Hegel darin besteht, dass der Geist über den Schein der Nothwendigkeit zum Bewusstsein der Freiheit, d. h. Selbstbestimmung, d. h. ewigen Persönlichkeit sich erhebt. Solche thörichte Meinungen sind nun nicht allein als Frucht der Philosophie ausgegeben, son-

dern auch von Männern, welche sich wissenschaftlicher Bildung rühmen, ernstlich dafür angenommen und benutzt worden die Philosophie anzufeinden und zu verketzern. In meinem Aufruf an das protestantische Deutschland (Leipzig 1839.) habe ich dieser Verketzerung entgegnet, aber nicht indem ich jene Meinungen in Schutz nahm, sondern indem ich sie als das blossstellte was sie sind: verkrüpelte und einseitige Auffassungen einer Philosophie, welche einig mit dem Christenthum vielmehr das Gegentheil von jenen lehrt. Eine gründlichere Widerlegung jener thörichten Ansichten enthält die vorliegende Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Die vermeintlich modernsten Junghegelianer sitzen nämlich ohne es zu wissen mit den berührten Ansichten noch ganz im Mittelalter fest. Dieses repräsentirt den Standpunkt des Geistes, auf welchem eine Auflösung des Glaubens in Wissen für möglich und nothwendig erachtet wurde, aber freilich nicht um den Glauben als überflüssig aufzuzeigen, da dieser als das Gebiet, auf welchem der Geist seine Erfahrungen über sich selbst zu machen habe, um nachher mit dem Verstande diese Erfahrungen zu begreifen, seinen unzweifelhaften Werth behielt. Die Geschichte der Philosophie des Mittelalters stellt die allmähliche Erhebung über diesen Standpunkt dar, wie der Geist durch sich selbst allmählich dazu gekommen ist, Glauben und Wissen dergestalt zu trennen, dass der Glaube nicht in Wissen überzugehen habe um von seiner innern Wahrheit Zeugniss abzulegen, und dass das Wissen nicht um des Glau-

bens willen und für ihn, sondern um seiner selbst willen und für sich selbst sich zu construiren habe. Diese Erkenntniss ist die Frucht, welche wir im Mittelalter von der unscheinbaren Knospe bis zur Blüte und bis zum Zerfall der Blüte in sich selbst gedeihen sehen, während die Philosophie der neuen Zeit diese Frucht entwickelt und zur Reife gebracht hat.

Es ist bisher nicht gelungen in der Scholastik die historische Entwicklung zu entdecken. In Hegels Geschichte der Philosophie, wo man am meisten eine derartige Darstellung zu suchen berechtigt ist, sind die Scholastiker fast ganz fallen gelassen, man findet da nur Lückenbüsser, welche bei der Redaction besser ganz weggelassen worden wären. Wird doch selbst des tiefsinnigen, Hegel so nah verwandten Erigena nur mit einigen äusserlichen Notizen Erwähnung gethan. In dem vorliegenden Werke habe ich, wie viele Fehler und Unvollständigkeiten dasselbe auch noch haben mag (was bei einem durch seine Massenhaftigkeit so schwer zu bewältigenden Gegenstande wohl zu entschuldigen), die historische Entwicklung der scholastischen Philosophie ins Licht gestellt. Es geschah dieses, indem ich das was wahrhaft philosophisch an den Scholastikern ist (das Bewusstsein über Philosophie selbst und über den Gegensatz, welcher Resultat der griechischen Philosophie, durch das Christenthum in der Unmittelbarkeit des Glaubens aufgehoben war) hervorhob und nicht in den weitläufigen sich vielfach wiederholenden theologischen Discussionen und in den Aeusserlichkeiten der Scholastik untergehen liess.

Diess, dass ich die Neuplatoniker zur Philosophie des Mittelalters gezogen und die Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften von ihm abgesondert habe, muss in dem Werke selbst seine Rechtfertigung finden.

Was nun die lauten junghegelischen Schreier zu einem Werke sagen werden, in welchem das Christenthum in seiner ursprünglich historischen Gestalt und in seiner Erscheinung als Kirchenlehre nach seiner ganzen Würde und Selbständigkeit anerkannt ist — ist mir sehr gleichgültig. Dagegen bitte ich um so mehr, dass Männer, welche, wenn auch vielfach wie ich weiss von meinen Auffassungen abweichend, doch wissenschaftlich dazu berufen sind, über dieses Werk urtheilen mögen, welches um so mehr ihr Intresse in Anspruch nimmt, je mehr, wie sie wissen, gerade auf den hier zur Sprache kommenden Gebieten ein Dunkel liegt, welches die Wissenschaft noch nicht ganz gelichtet hat. Was Männer, wie der gründliche Kenner des Philon — Grossmann, der gelehrte Herausgeber des Plotin — Creuzer, der unparteiische Lobredner des Erigena — Staudenmaier, der christliche Philosoph — Göschel, was wahrhaft philosophisch gebildete Männer wie Schelling, Gabler, Hinrichs, Weisse, Schaller und Andere über dieses Werk sagen werden, wird, auch der Tadel, dem Verfasser lehrreich und der Wissenschaft förderlich sein. Ich werde mich freuen, wenn ich solche Männer durch mein Werk veranlasse, über das Einzelne in ihm oder über den ganzen Gegenstand gewichtige Urtheile abzugeben.

Inhalts-Verzeichniss.

Zweite Abtheilung.

Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

I. Einleitung.

II. Vorgeschichtliches.

A. Alexandrinische jüdische Philosophie.

B. Alexandrinische heidnische Philosophie.

Zweite Abtheilung.

Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

I. Einleitung.

§. 128. *Rückblick auf die griechische Philosophie.*

Seit Anaxagoras den νοῦς als das Prinzip aussprach, hat die griechische Philosophie die Aufgabe gehabt und gelöst, den νοῦς als das Prinzip zu begreifen. Anaxagoras fasste den νοῦς als immanent der Welt, sprach aber den Satz: der νοῦς ist das Prinzip nur aus, wies ihn nicht nach [1]). Die Sophisten nahmen den νοῦς so wie er sich zunächst bietet: als Gedanke, Geist des Menschen (subjectiv) und so erhielt der Satz des Anaxagoras die Form: der Mensch ist das Mass der Dinge [2]). Im Subject den νοῦς als Prinzip genommen, wird die Willkühr des Subjects zur Macht über alles erhoben und zerstört alles objective Dasein des Geistes, so weit es sich in und durch den Menschen geltend macht, d. h. die Sittlichkeit. Dem trat Sokrates entgegen, indem er nicht den Menschen in seiner Willkühr als Prinzip anerkannte, sondern ihn als den καλὸς κἀγαθός, den Menschen wie er sein soll, und so wurde Sokrates der Schöpfer der Ethik [3]). Diese Auffassung führte dahin, dass der Geist nicht in dieser und jener endlichen Erscheinung das Prinzip sei, sondern wie er den ewigen Inhalt von Allem ausmacht, was Geist ist, und Platon sprach diese Erkenntniss in dem Satz aus: der Gott ist das Mass aller Dinge [4]). Damit wurde der νοῦς als Prinzip der Willkühr des Subjets enthoben. Zugleich erkannte Platon aber auch, dass es darauf ankomme, den

von ihm in dieser Weise aufgefassten νοῦς in Allem nachzuweisen und diess geschah indem er die Welt als eine geistvolle (durch den Gedanken bestimmte) zu begreifen und darzustellen unternahm [5]). Er ging hierbei von dem aus, was Eleaten und Pythagoräer vor ihm in der Erkenntniss geleistet hatten. Die Eleaten nämlich hatten das Prinzip nach seiner wesentlichen Bestimmung als Eins gefasst und daher den Satz aufgestellt: das Eins ist das Allem zu Grunde liegende [6]). Wie diess aber möglich sei hatten die Pythagoräer gezeigt, indem sie damit zugleich die Bemerkung des Herakleit: das alles im Fluss und im Widerstreit mit ihm selbst sei [7]), rechtfertigten und mit dem „das Eins ist das All" versöhnten. Sie zeigten nämlich auf, dass das Eins durch sich selbst zum Widerspruch werde und sprachen diese Erkenntniss aus in dem Satze: die μονάς, welche durch sich selbst zur δυάς wird, ist als so sich selbst sich als der Widerspruch entgegensetzend das Prinzip von Allem [8]). Platon nun zeigte, dass der νοῦς nichts anderes als das ἕν der Eleaten und als die zur δυάς sich aus sich selbst gestaltende μονάς sei, und seine Nachweisung des νοῦς als des Prinzips von Allem geschah von ihm daher so, dass er τὸ πέρας (entsprechend der μονάς), und τὸ ἄπειρον (entsprechend der δυάς) als in steter Ineinsbildung als Prinzip von Allem aufzeigte [9]). So fasste Platon gleichsam alle Fäden zusammen, an denen sich bis dahin die Erkenntniss fortgesponnen hatte, und indem er so sich bei der Darstellung seiner Erkenntniss noch an die überlieferten Formen anschloss, blieb er sich selbst unklar. Indem er nämlich die Welt als jene Ineinsbildung von πέρας und ἄπειρον und dadurch als aus dem Prinzip des νοῦς hervorgehend darstellte, construirte er eine Welt, von der er sich selbst sagte, dass sie nicht die ihn wirklich umgebende Welt sei. Er unterschied diese von jener dadurch, dass er seine construirte Welt das παράδειγμα der erscheinenden Welt nannte [10]). Dieses war es was Aristoteles rügte und als leeres poetisches Gerede bezeichnete [11]), indem er darthat, dass die erscheinende Welt nur begriffen zu wer-

den brauche um selbst als ihr eigenes παράδειγμα sich darzustellen. So kam Aristoteles zu dem Satze, das der Begriff (als das Was-war-sein) von Allem die Wahrheit sei [12]) und hatte damit die Aufgabe den νοῦς als Prinzip von Allem nachzuweisen gelöst. Den eben angegebenen Satz verknüpfte Aristoteles mit dem platonischen: dass der Gott das Mass aller Dinge, dadurch auf das engste, dass er Alles, wie es sich als Begriff darstellt, von Gott ableitete, der sich von sich selbst unterscheide (μονάς — δυάς) und (indem die Dinge ihren Begriff erfüllen, der dadurch zu ihrem Zweck, τέλος, wird) fortwährend in sich zurückkehre, was wieder dasselbe ist, wie wenn Platon die Dinge in ihrer Wahrheit als Ineinsbildung von πέρας und ἄπειρον begreift. Der Gott ist das in sich selbst bewegte, welches durch diese Bewegung die Dinge nach ihrem Begriff setzt, und, in der Erfüllung ihres Begriffs, durch die Liebe in sich zurücknimmt [13]). Aufgabe der Erkenntniss ist also von nun an die Dinge nach ihrem Begriff zu fassen. Diess ist es worauf die Stoiker und Epikuräer ausgehen, wenn sie nach dem Kriterium der Wahrheit fragen [14]), indem sie zu dem Menschen nach seinem endlichen Dasein zurückgehen. Durch die Auffassung der Dinge nach dem Begriff, also durch das Kriterium der Wahrheit, welches den Einzelnen zu jener Auffassung befähigt, gelangt der Mensch zu seinem eigenen Zweck (als denkendes Wesen) oder Begriff und so hängt mit der Frage nach dem Kriterium aufs innigste die nach dem Zwecke, nach dem höchsten Gute zusammen, welche Stoiker und Epikuräer zu beantworten suchen. Die Stoiker und Epikuräer kehren praktisch auf den Standpunkt der Sophisten zurück, indem sie den Menschen als den endlichen denkend der Welt gegenüber fassen, und die Skeptiker zeigen ihnen scharfsinnig, wie es mit jenem Kriterium der Wahrheit auf diesem Standpunkte, den sie selbst einnehmen, Nichts ist, wodurch sie selbst zur Seelenruhe als höchstes Gut kommen [15]), d. h. zum Tode, zum Aufgeben des in der Erkenntniss sich in seiner selbstbewussten Lebendigkeit bezeugenden Geistes. In der Skepsis kommt so

die griech. Philosophie recht eigentlich zum Ende, zur Selbstvernichtung.

1) Cf. §. 54. Anm. 2. Dass dem Anaxagoras, wie am a. O. gezeigt worden, diess von Platon und Aristoteles nachgewiesen und zum Vorwurf gemacht wurde, ist für diese charakteristisch; mit ihnen kam das Bedürfniss in die Philosophie den νοῦς nachzuweisen: die Welt als Gedanke zu begreifen — als Begriff zu fassen. S. d. Folg.

2) Cf. §. 81.

3) Cf. §. 88. 89.

4) Cf. §. 96. Anm. 3. pag. 213.

5) Cf. die Anm. 1. und den dort citirten §. 54. Anm. 2.

6) Cf. §. 67.

7) Cf. §. 46.

8) Cf. §. 63.

9) Cf. §. 96. Anm. 3. p. 209. und §. 98.

10) Cf. §. 97. Anm. 2. §. 88. Anm. 4.

11) Aristot. met. *Α*, 9. p. 991, a, 22.

12) Cf. §. 102.

13) Cf. §. 102. Anm. 1.

14) Cf. §. 108. S. 287 fine.

15) Cf. § 126. Anm. 2.

§. 129. *Weitere Aufgabe der Philosophie, wie sie sich aus der griechischen Philosophie ergiebt.*

In dem Vorhergehenden haben wir das Bewusstsein ausgesprochen, welches die Griechen von ihrer eigenen Philosophie hatten, wie es die einzelnen Philosophen der Reihe nach ausgesprochen. Reflectiren wir selbst auf das Ende der griechischen Philosophie, so ist uns zunächst klar, dass nach Aristoteles der denkende Mensch nicht wieder als der endliche genommen werden musste, denn es folgt aus der Lehre des Aristoteles, dass der Mensch selbst seinem Begriff nach zu fassen, als welcher er über seine eigene Endlichkeit hinaus in die Ewigkeit des in ihm bewusst lebendigen Gottes tritt. Also von diesem zu erringenden Standpunkte in Gott war die Welt in ihrer Wahrheit anzuschauen. Der Standpunkt in Gott wird aber errungen 1) durch unmittelbares Hingeben an den Geist wie er im einzelnen Menschen als dessen Begriff existirt: Lebendig-

werden des Geistes Gottes im Menschen; 2) durch Erkenntniss des Menschen seinem Begriffe nach. Die erste Weise ist die der Religion; die zweite die der Philosophie. Die weitere Aufgabe der Philosophie ist also keine andere als die der Selbsterkenntniss des Menschen, so dass dieser in sich selbst den Geist findet, welcher die Wahrheit von aller als ein Anderes dem Menschen gegenständlichen Wirklichkeit ausmacht. Der Mensch muss erkennen a) sich selbst als den Geist; b) den Geist als den Inhalt aller Wahrheit und Grund aller Wirklichkeit: als die in einer Welt der Wirklichkeit sich offenbarende Wahrheit, welcher die gegenständliche Welt der Erscheinung zunächst als eine andere, verschiedene, gegenübersteht bis endlich c) erkannt ist, dass die Welt der Erscheinung sobald sie begriffen wird, als identisch mit der Welt der Wirklichkeit sich darstellt. Diese weitere Aufgabe der Philosophie konnte von der griech. Philosophie nicht gelöst werden, weil die Grundbedingung des ganzen griech. Bewusstseins, durch den Verlauf der griech. Philosophie aufgelöst, dem Standpunkte, auf welchem allein sie möglich ist, widerspricht. Jene Grundbedingung des griech. Bewusstseins ist die unmittelbare Einheit von Bewusstsein und Gegenstand[1]). Von nun an kommt es darauf an, dass der Geist aus sich heraus im Elemente des Bewusstseins eine Welt gebäre, deren Einheit mit der gegenständlichen Welt der Erscheinung problematisch (ein erst zu lösendes Problem) ist; welches nur geschehen kann, nachdem die „unmittelbare Einheit von **Bewusstsein und Gegenstand“ durch das Denken zerstört worden.**

1) Diese unmittelbare Einheit ist §. 13. als erste Stufe der Entwicklung ausgesprochen. Dass diese im Griechenthum ihre zeitliche Erscheinung gehabt, geht aus allem bisher Mitgetheilten hervor. Die griech. Philosophen haben nie gezweifelt, dass die Welt so sei, wie sie im Gedanken gefasst wird. Wenn sie, wie die Eleaten, die Welt des Gedankens der Sinnenwelt gegenüberstellen, so sprechen sie dieser schlechthin die Wirklichkeit ab (cf. §. 67. Anm. 3.) und wenn Platon eine urbildliche Welt der nachgebildeten entgegensetzt, so nennt er diese doch nur wirklich durch das Theilhaben an jener. Aristoteles verwirft diese Vorstellung ausdrücklich (met. *A*, 9. p. 991, a, 21.) und indem er in der Veränderung der sinnlichen Dinge die zeitliche Erscheinung ihres Begriffs erkennt, vermeidet er auch den Schein als nähme er zwei Welten an. Die Verzichtung der Skeptiker auf Er-

kenntniss der sinnlichen Welt, ihr Beweis, dass diese Welt sich nicht erkennen lasse, führt erst unmittelbar dahin, aus sich (aus dem Geiste) eine Welt zu construiren, welche der Sinnenwelt als eine andere entgegengestellt wird. Die Skeptiker selbst haben aber diese Construction nicht unternommen.

§. 130. *Fortsetzung.*

Die griechische Philosophie konnte ferner die angegebene weitere Aufgabe der Philosophie darum nicht lösen, weil sie wesentlich (im Zusammenhang mit der angeführten Grundbedingung des griech. Bewusstseins) nur die Form hat: „Einfall des Philosophen zu sein"; diese Form musste der streng wissenschaftlichen Entwickelung weichen, um der Aufgabe Genüge zu leisten. Soll nämlich der Geist aus sich heraus (von der Selbsterkenntniss des Menschen ausgehend) zur Darstellung einer Welt der Wirklichkeit gelangen, deren Identität mit der begriffenen Welt der gegenständlichen Erscheinung nachzuweisen: so kann dieses nur auf dem Wege wissenschaftlicher Entwickelung geschehen. Der Geist wird begriffen, indem er sich vor dem Bewusstsein entwickelt und der dem Wesen des Geistes durchaus gemässe, d. h. freie Gang dieser Entwickelung wird also für die Erkenntniss zur Strenge der wissenschaftlichen Darstellung [1]). Die Lösung der angegebenen Aufgabe ist auf wissenschaftlichem Wege erst durch die neuere Philosophie unternommen worden. Die Philosophie des Mittelalters, von der alexandrinischen Philosophie an, hat die Lösung nach der ersten der angegebenen Weisen, also auf Weise der Religion unternommen.

1) Der Begriff stellt sich in seiner Entwickelung, und nur in dieser, als eine durch und durch dem Geiste als sein Eigenthum begreifliche Fülle von Gedankenerscheinungen dar, wie jedes Organische auch nur in seiner Entwickelung, und nur in dieser, für das sinnliche Auge zur Fülle der Gestaltungen wird, aus seiner Einfachheit heraus sich als eine Welt gebart.

§. 131. *Die Philosophie des Mittelalters.*

Das Griechenthum war nicht im Stande eine weitere Entwickelungsstufe des Geistes aus sich heraus zu treiben, weil es sich selbst vollkommen erschöpft und alle Tiefen seines Innern an den Tag des Bewusstseins emporgefördert

hatte bis zur Selbstvernichtung. Das Römerthum war in geistiger Beziehung nichts als ein Nachklang des Griechenthums; in sich unselbständig, besass es eben an jenem sein eigenes Wesen. Daher konnte es aus sich heraus keine neue Entwickelungsstufe des Geistes gebären. Als es seine Mission (die reine Aeusserlichkeit des Griechenthums zu repräsentiren) erfüllt hatte, musste es seine geistige Erziehung in Griechenland suchen, und die verschiedenen Entwickelungsstufen des Geistes erscheinen in Rom ohne inneres Leben, von dem abstracten Verstande mumienartig conservirt, neben einander [1]). So scheint zunächst eine Zukunft der Philosophie unmöglich. Die alte Welt, deren Innerlichkeit erschöpft war, löste sich äusserlich immer mehr auf, an die Stelle der alten Pietät trat die verruchteste Sittenlosigkeit, und durch und durch verwest fiel endlich der Leichnam der alten Welt bei der Berührung durch barbarische, noch naturkräftige aber auch durchaus rohe Völker in sich zusammen, und aus dem wüsten Treiben, dem Wirrwarr des noch in seinen Ueberresten von der Grösse seines entschwundenen Geistes zeugenden Alten und des geistig unbedeutenden roh wirthschaftenden Neuen konnten sich nur allmählig die Anfänge einer neuen Welt herausbilden, welche bestimmt war die Geistesarbeit der alten wieder aufzunehmen [2]). Das Griechenthum hatte alle ausser ihm liegende Manifestation des Geistes ignorirt und so hatte sich in Asien (in dem alten, zu welchem auch Aegypten gehörte) ein Dasein des Geistes gestaltet, welches von dem griechischen durchaus unabhängig und verschieden war. Während das Griechenthum nur im Lichte des Selbstbewusstseins existirte und daher das nicht selbstbewusste Wissen vom Geiste gänzlich in den Hintergrund zurückdrängte, so dass dieses aufhörte ein merkbares Moment im griechischen Leben zu sein [3]), während Philosophie, Poesie und Religion in scharfen Gegensatz traten und die letztere ganz in Bedeutungslosigkeit versank, — während dessen hatte das asiatische Alterthum sein ursprünglich aus der innigsten Naturanschauung hervorgegangenes unmittelbares Wissen, (in welchem keine Sonderung zwischen Philosophie,

Poesie und Religion hervortritt, so dass die ersteren in die letztere aufgegangen erscheinen) so weit entwickelt, dass endlich die Religion in einer von allem Ungehörigen (unzulänglichen, mit dem Schmutz der Endlichkeit behafteten Vorstellungen) gereinigten, zum reinen Lichte des Geistes verklärten Gestalt auftrat — als Christenthum. In diesem erhob sich das asiatische Alterthum über alle Form der Endlichkeit, so auch über die der Volksthümlichkeit und ging in die universelle Bedeutung des Geistes über. Es ist gezeigt worden, wie aus der griechischen philosophischen Bildung sich die Forderung ergab eine Welt des Geistes im Element des Bewusstseins zu besitzen, welche der Welt sinnlicher Erscheinung gegenübergestellt würde[1]); — eine solche Welt des Geistes bot das asiatische Alterthum und in an sich vollkommner Gestalt das Christenthum dar, und so blieb der Philosophie zunächst nichts übrig als jenen Inhalt des asiatischen Alterthums zu dem ihren zu machen. Weil jener Inhalt in Wahrheit der Geist war, so konnte und musste die Philosophie an ihm Befriedigung finden und in ihm die Erfüllung aller Forderungen der Philosophie an eine „Welt deren Prinzip der Geist" erfüllt finden. Das Christenthum (wie die ganze religiöse Weisheit des asiatischen Alterthums) gab einen „Standpunkt in Gott" (cf. §. 129.), es forderte und gewährte: „das Lebendigwerden des Geistes Gottes im Menschen," und so schien es alles zu gewähren, was sich als letzte, durch endliches Denken unerreichbare, Forderung der Philosophie ergeben hatte.

1) Cf. §. 108.

2) Diese neue Welt ist die germanische. Germanische Völker vermischten sich mit den Ueberresten des Römerthums; so entstanden die romanischen Völker, welche sich zunächst alterthümlicher Bildung, zum Theil auch alterthümlicher Sitten nnd Gesetze bemächtigten. Sie stehen im Mittelalter, welches den Uebergang römisch-griechischer Bildung zur german. Welt bildet, an der Spitze der Bildung; sie sind es durch welche jene Vermittlung geschieht. Aber diese Vermittlung scheint auch die einzige Aufgabe ihres Daseins gewesen zu sein. Seitdem der Geist zur Selbständigkeit gelangt ist, und diese namentlich in der Philosophie bezeugt hat, sind jene roman. Völker immer weiter unter die rein germanischen Völker, namentlich unter Deutschland herabgesunken und das römische Element in ihnen scheint für sie zum Gährungsstoff zu werden, welcher ihr ganzes Dasein ergriffen und sie in dieselbe Auflösung der Sittenlosigkeit hineinzureissen scheint, wel-

eher einst das Römerthum erlegen ist. Seit Cartesius hat es nur deutsche Philosophen gegeben, welche von Moment für die Entwicklung der Philosophie gewesen.

3) Cf. §. 22.

4) Cf. §. 128 ff.

§. 132. *Fortsetzung.*

Es wurde gesagt, dass eine neue Welt geboren werden musste, welche die Aufgabe hatte die Geistesarbeit der alten wieder aufzunehmen. Diess gilt nicht nur für das griechische, sondern auch für das asiatische Alterthum. In der neuen Welt, deren Jugend das Mittelalter ist, vereinigen sich jene beiden im Alterthum in steter Trennung verharrenden beiden Existenzen des Geistes (die im unmittelbaren und die im vermittelten Denken), indem sie beide zur Erziehung der neuen Welt beitragen. Während dieser das Griechenthum die formelle Geistesbildung giebt, so gewährt ihr das Christenthum den geistigen Inhalt, und das Mittelalter hat die Aufgabe Griechenthum und Christenthum, Philosophie und Religion, jene beiden Existenzen des Geistes, in sich zu vermitteln. Philosophie und Religion, beide sind dem Mittelalter gegeben, es hat jene mit dieser zu erfüllen, diese mit jener zu begreifen. Die neue Welt, welche diess zu leisten hat, ist die christliche; aber noch ehe es eine solche gab, zu einer Zeit wo noch das Alterthum eine Scheinexistenz behauptete und allmählig in sich zerfiel, wo das Christenthum sich nur erst allmählig in dieser alten Welt, zunächst nur im Werk der Zerstörung derselben thätig, ausbreitete, trat das Griechenthum mit asiatischer religiöser Weisheit in Beziehung und Verbindung, unternahmen es die Philosophen der Philosophie mit der asiatischen religiösen Weisheit einen Inhalt zu geben. Diese Bestrebungen gehören in die Vorgeschichte der Philosophie des Mittelalters [1]) und an sie schliessen sich ähnliche Bestrebungen an, welche später von nichtchristlichen Philosophen unternommen wurden, in denen auch eine Ineinsbildung der griechischen Philosophie mit asiatischer religiöser Weisheit, aber diese nicht ihrer verklärten Gestalt (als Christenthum), unternommen wird. Alle diese Be-

strebungen stehen mehr oder weniger vereinzelt da, so dass keine durch sie hindurchgehende Entwickelung der Philosophie als alle Systeme in sich umfassendes Ganzes nachzuweisen ist. Von einer Geschichte der Philosophie kann erst bei denjenigen Bestrebungen die Rede sein, welche auf eine Vereinigung des Christenthums, d. h. der asiatischen Weisheit in ihrer verklärten Gestalt, mit der Philosophie ausgehen; denn diese stehen in einem streng historischen Zusammenhange, bilden eine fortgesetzte Arbeit des Geistes, deren Frucht dann die selbständige Philosophie der neuen Zeit ist [2]).

1) Diess bezieht sich namentlich auf die alexandrinischen Neuplatoniker und Philon. Man hat diese Philosophen fast allgemein noch zur alten Philosophie gezogen, aber mit Unrecht, weil sich in ihnen schon auf das Entschiedenste das Prinzip der Philosophie des Mittelalters ausspricht. Eine selbständige Entwickelung der Philosophie hat in ihnen durchaus schon aufgehört, ein neues unphilosophisches Moment ist hinzugekommen, welches ihnen wesentlich Inhalt giebt. Aber sie gehören auch nicht der historischen Zeit der Philosophie des M. A. an, eben so wenig wie spätere jüdische und mohammedanische Bestrebungen, weil sie ausser Zusammenhang stehen mit der sich bei den Scholastikern consequent durchführenden Arbeit des Geistes, welche die eigentliche That des Mittelalters auf dem Gebiete der Philosophie ist. — Man kann in der jedesmaligen Gegenwart die Geschichte so darstellen, dass jene als das Grab aller Vergangenheit erscheint, aber auch so dass sie als die Geburtstätte der Zukunft sich zeigt — wie man in einer jeden Stelle eines Flusses zugleich das Zugrundegehen des früheren und das Entstehen des weiteren Stromes erblickt; — gewiss ist aber der zweite Standpunkt derjenige, welcher in einer besonnenen Geschichtsdarstellung am meisten hervorzuheben ist. Jenes Zugrundegehen des Frühern zeigt sich von selbst, aber dass die Gegenwart die Zukunft im Schooss trägt, muss ins Bewusstsein gebracht werden, weil eben die Zukunft das noch Verhüllte ist. So zeigt sich in den Alexandrinern zunächst allerdings eine Auflösung der alten Philosophie in orientalischen Anschauungen, aber diese Auflösung ist näher angeschaut die Auferstehung einer ganz neuen, zeitgemässen, durch den ganzen Verlauf der griech. Philosophie herbeigeführten, und zur Möglichkeit einer spätern selbständigen, über das Griechenthum hinausgehenden Philosophie durchaus nothwendigen Weltanschauung, — und diess muss die Darstellung klar machen, wenn sie ihres Gegenstandes vollkommen mächtig ist.

2) Weil die orientalische Weisheit nicht auf dem abstracten Gedanken beruht, sondern auf unmittelbarer Anschauung, so schreitet das orientalische Bewusstsein über das griech. weit hinaus und gelangt im Christenthum zur Vorstellung von der Individualität und Persönlichkeit des Geistes, zu welcher die griech. Philosophie aus sich heraus sich nicht entwickeln kann, weil sich in ihr der denkende Verstand nicht wissenschaftlich über sich selbst erhebt. Die Vorstellung des Christenthums von der Persönlichkeit und Individualität des Geistes ist auch in der orientalischen Weisheit, wenn auch unklar

und unbestimmt, enthalten. Bei allem Streben griech. philosophisches Wissen mit orientalischer Weisheit und mit dem Christenthum zu vermitteln, bleibt daher wegen dieser Unzulänglichkeit der Philosophie gegen die religiöse Vorstellung (der Form gegen den Inhalt) ein Rest, welcher nicht philosophisch erklärt wird, zu welchem sich nur die geistige Anschauung erheben kann, und es tritt daher die Philosophie entweder (besonders in späterer Zeit) als Freigeisterei, indem sie jenen Rest negirt, der Religion feindlich entgegen, oder die philosophischen Lehren haben eine mystische Spitze, einen mystischen Hintergrund, in welchen sie sich mehr oder weniger vertiefen und verlieren. Bei der Unselbständigkeit der Philosophie in diesem ganzen Abschnitt, bei ihrer Unfähigkeit sich selbst einen Inhalt zu geben, kann von einer Entwicklung der Philosophie in dem Sinn, wie bei der griech. Philosophie, auch wo wir historischen Zusammenhang und Fortschritt sehen, nicht die Rede sein. Die historische Bewegung wird hier durch jenen der Philosophie unbegreiflichen Rest hervorgebracht, so dass im Streben sich desselben philosophisch zu bemächtigen, ein immer klareres Bewusstsein über Philosophie und Religion und ihr Verhältniss zu einander sich ausbildet, bis endlich die Trennung beider im Bewusstsein formell vollbracht, die Selbständigkeit der Philosophie wiederhergestellt, nun aber auch die Lösung der Aufgabe der Philosophie auf den Grund jenes Bewusstseins in einem höheren Sinne als von den Griechen unternommen wird, womit die Philosophie der neueren Zeit beginnt. — Schon dadurch, dass der Inhalt in der Philosophie des Mittelalters ein gegebener ist, werden Bewusstsein und Gegenstand unterschieden. Im Judenthum und Christenthum ist dieser Unterschied im Begriff der Offenbarung enthalten. Im Griechenthum wurde der Gegenstand ohne Weiteres so genommen, wie er gedacht wurde (— unmittelbare Einheit von Bewusstsein und Gegenstand —). Cf. §. 129. Anm. 1. Die Philosophie des Mittelalters geht über diesen Standpunkt hinaus, indem sie eine Welt der Wahrheit, des Geistes annimmt, zu welcher der denkende Verstand nicht durch sich selbst gelangt. So fern nun diese Welt der Wahrheit der unerschöpfliche Gegenstand des Bewusstseins ist, ist der Gegenstand der Geist, das Ewige, wogegen das Bewusstsein das Endliche, nicht der Geist in seiner Wirklichkeit ist; so fern dagegen dem Bewusstsein, dessen Inhalt jene Welt der Wahrheit ausmacht und der darum an der Ewigkeit derselben Theil hat, die endliche Welt gegenübersteht, ist das Bewusstsein der Geist, die endliche Welt, der Gegenstand, dagegen nicht der Geist in seiner Wirklichkeit. Cf. §. 13. Diesen Widerspruch werden wir in der Geschichte der Philosophie des Mittelalters sich herausstellen sehen.

§. 133. *Begriff der Philosophie im Mittelalter.*

Schon aus dem Vorhergehenden geht hervor, dass die Philosophie im Mittelalter nicht mehr als eine selbständige Quelle der Wahrheit betrachtet wird, sondern nur als ein Hilfsmittel sich in der von einer andern Seite gegebenen Wahrheit zu orientiren, es mag nun als diese Quelle das eigene gotterleuchtete Gemüth angegeben werden, oder bestimmter die Offenbarung Gottes an das Menschengeschlecht, welche den Inhalt der Religion ausmacht. Das gotterleuchtete

Gemüth ist auch nichts anderes als die Religion, nur in der subjectiven Form, und so kann als Schiboleth der Philosophie des Mittelalters jener Satz des Johannes Erigena angeführt werden: *Die wahre Philosophie ist die wahre Religion und umgekehrt die wahre Religion ist die wahre Philosophie* [1]). Wenn man Philosophie von Religion unterschied, so wurde jene entweder (wie bei Philon und den Neuplatonikern) als Mittel zu religiöser Einsicht zu gelangen betrachtet, oder (von den Scholastikern) als dienstbare Magd der Theologie, deren Aufgabe die Rechtfertigung der Offenbarung vor dem Verstande und das Eindringen in die Geheimnisse derselben war.

1) Joh. Erig. de praedest. ap. Mauguin. Tom. I. p. 103.

§. 134. *Quellen der Geschichte der Philosophie des Mittelalters.*

Die Quellen der Philosophie des Mittelalters sind grösstentheils die Werke der Philosophen selbst. Der Reichthum dieser Quellen verschwindet bei näherer Anschauung, weil verhältnissmässig nur Weniges des in jenen Schriften Enthaltenen für die Philosophie Werth hat [1]).

1) In der Darstellung der Philosophie des Mittelalters ist es schwer zu unterscheiden: was philosophische Bedeutung hat. Die Philosophen selbst wissen von keiner Grenze, wo die philosophische Untersuchung aufhört und religiöse Betrachtung beginnt, wir besitzen daher auch keine rein philosophischen Werke von ihnen. Die Darstellung kann hier nicht dieselbe sein, wie in der Geschichte der selbständigen Philosophie (der griechischen und der neuern); wir müssen uns begnügen zu zeigen wie sie sich mit der Philosophie in der Religion orientirt haben und wie sie dabei selbst zu einer immer vollkommnern Auffassung der Philosophie gelangten. Auszüge aus den bändereichen Werken dieser Philosophen zu geben würde eben so unzweckmässig sein (mehr verwirren als aufklären), wie auf alle einzelnen Erscheinungen eines trüben Gemisches von Religion und Philosophie näher einzugehen. Es sind nur die charakteristischsten Erscheinungen und diese nur nach ihrer Bedeutung für Philosophie hervorzuheben. Ein anderes Interesse ist das des Theologen und das des Philosophen.

II. Vorgeschichtliches.

§. 135. *Alexandria und die alexandrinische Philosophie.*

Chr. G. Heyne de genio saeculi Ptolem., opp. academ. Gotting. 1785 ss. I, 76 ss. sammt dessen Recognitionen dazu IV. p. 436 ss. — J. C. F. Manso Alexandrien unter Ptolem. 2., in der Samml. s. vermischten Schriften. Leipz. 1801. I. p. 220 ss. II. p. 321 ss. — A. F. Dähne geschichtliche Darstellung der jüdisch alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle 1834. Erste Abtheilung, v. Anf. — Vergl. die Lit. zu §. 142.

In Aegypten gründete Alexander die Hauptstadt Alexandria, deren Bestimmung die erste Vermittlung des Griechenthums mit dem asiatischen Alterthume war [1]). Aegypten ist das Land des Todes, in welchem das asiatische Alterthum mumienartig eingesargt ruht; den schlummernden Geist zu neuem Dasein durch das Griechenthum zu rufen, war die Aufgabe. Die Natur, das irdische Dasein ist den Aegyptiern das Grab des nach Erlösung seufzenden und ringenden Geistes. Sie ist selbst Symbol des Geistes, und so auch die ägyptische religiöse Weisheit, welche aus der Naturanschauung mit tiefer Ahnung des Geistes hervorgegangen. Das Symbol ladet den gebildeten Verstand, der es betrachtet, zur Enträthselung ein, zur allegorischen Deutung, und diese Form allegorischer Deutung hat daher auch die alexandrinische Philosophie in allen ihren Phasen [2]). Die Ptolemäer boten durch den Schutz und die Gunst, welche sie der Wissenschaft angedeihen liessen Gelegenheit zur Vermittlung des Griechenthums mit orientalischer Weisheit. Ptolemäus Lagi, genannt Soter (323 — 284 v. Chr.), gründete die grosse Bibliothek und zog berühmte Griechen nach Alexandria. Sein Sohn Ptolemäus Philadelphus (284—247) setzte sein Werk fort, und gründete das Museum, in welchem Gelehrte freie Wohnung und Musse zu wissenschaftlichen Arbeiten fanden — die erste Akademie [3]). Unter ihm soll die Septuaginta entstanden sein. Auch Ptolemäus Euergetes (247—221 v. Chr.), unter welchem der berühmte Eratosthenes Bibliothekar war, förderte die Gelehrsamkeit. Die folgenden Könige, unter denen das Reich verfiel, be-

hielten doch mehr oder weniger den Ehrgeiz für Beschützer der Wissenschaften zu gelten. Aegyptiern, Juden und Griechen, allen waren die wissenschaftlichen Schätze Alexandriens zugänglich und der Umgang der Gelehrten mit einander musste nothwendig Versuche zur Vermittlung der verschiednen Formen in denen diese Völker die Wahrheit besassen zur Folge haben, um so mehr da die einzig wissenschaftliche (die griech.) Form aus sich heraus keiner weiteren selbständigen Entwickelung mehr fähig war[4]). — Unter den griechischen Philosophen war Platon derjenige, welcher alle Resultate der griechischen philosophischen Bildung zusammenfasste und doch noch grösstentheils in der Vorstellung stehen blieb[5]). Er bot auf diese Weise eine Menge Anknüpfungspunkte zwischen Griechenthum und asiatischer Weisheit (die ganz in Vorstellung versenkt war) dar, und so geschah es, dass sich die alexandrinischen Philosophen zunächst an ihn unter den Griechen anschlossen und daher häufig als **Neuplatoniker** bezeichnet worden sind.

1) Zwar wurde schon früher von mehren griech. Philosophen erzählt, dass sie aus Aegypten Weisheit geholt hätten (am wichtigsten ist diese Nachricht in Bezug auf den Pythagoras); aber, was sie auch von den Aegyptiern gelernt haben mögen, so war dieses doch von keinem wesentlichen Einflusse auf ihre Lehre, sie nahmen höchstens das auf, was sich ohnehin als Consequenz griechischer Bildung ergab. Aegypten galt indess immer als Heimath verborgener Weisheit und zur Zeit der bis zur Selbstvernichtung gehenden Vollendung der griech. Philosophie lag die Aufforderung nahe, in Aegypten Nahrung für den menschlichen nach Erkenntniss des Ewigen dürstenden Geist, der zum Gefühl seiner eigenen Unzulänglichkeit wie seines Anspruchs gelangt war, zu suchen. Alexandria bot Gelegenheit in Aegypten geistig einzudringen, wie es zur Befestigung der politischen Macht der Griechen (Alexander ist ganz als Grieche zu betrachten) gegründet war.

2) Griechenland und Aegypten verhalten sich zu einander wie Leben und Tod. Alle ägyptischen Vorstellungen beziehen sich auf den Tod: Aegyptens ungeheuren Bauten sind meist Grabmahle, seine Statuen sind leichenartig, die Aegyptier besassen die Kunst ihren Todten als Leichen den Schein bleibenden Daseins zu bewahren, die Mumien sassen bei ihren Gastmählern mit ihnen zu Tische, ihr Gott ist ein lebendig eingesargter und ihre heiligsten religiösen Feste sind die Leichenfeier dieses Gottes, das irdische Leben war ihnen nur ein Zustand des Erstorbenseins des Geistes in den Leib; aber sie glaubten an eine Seelenwanderung, eine Läuterung des Geistes, indem er durch das Reich des Todes geht, und so ist ihnen der Tod zugleich der räthselhafte Quell des Lebens, nicht Vernichtung, sondern uranfängliches Entstehen. In diesem irdischen Leben streben sie nach Reinigung von dem Irdischen, was den Geist danieder hält, und sorgen,

ıss der Leib nicht den Geist gänzlich erdrücke. Ihre Mythe stellt ın Kampf des Geistes (Osiris) mit dem Fleische (Typhon) dar, in elchem äusserlich das Fleisch siegt, aber der Geist im Tode doch rettet ist durch die Liebe, durch das ihn empfangende weibliche rinzip der Natur (Isis), welches dem Geiste vermählt ist. So ist ıs Land des Todes das Land des Räthsels, des Wunders, voll ıaussprechlicher Ahnung. Herodot lernte Aegypten näher kennen, aber ımer wiederholt sich sein Ausspruch, dass er von dem, was er erıhren, nicht sprechen könne. Der Tod hat das Leben, die Wahrheit icht vernichtet, nur verhüllt, wie der Schleier das Antlitz der Isis. ı der Natur ist der Geist versenkt, begraben, sich daraus nur erebend als kolossales Räthsel — Sphinx. So ist das Natürliche Symol des Geistigen und den Aegyptiern ist Alles Symbol. Daher sehen ir speculative Erkenntniss, mathematische Kenntniss, astronomische Beobachtung, Naturgeschichte in eins gebildet zu einer wunderlich beleutsamen Götterlehre, die eben zugleich das Alltäglichste und das Erhabenste, das Endliche und das Ewige andeutet. Daher gibt es o viele Erklärungen der ägyptischen Mythe. Einige haben darin ichts als phantastisch in der Erinnerung wuchernde Menschengechichte gesehen, Andere mathematische Kenntnisse, astronomische Beobachtungen in einer wunderlichen Zeichensprache, Andere ein iefes Wissen von Gott und göttlichen Dingen. Alle haben recht gesehen, aber Jedes von einem einseitigen Standpunkte, den die Aegyptier selbst nicht kannten. Die gemeinen Aegyptier hielten sich an das Aeussere des Symbols, die Priester, Weisen, an das Innere; so finden wir die an Fetischdienst grenzende Brutalität neben einer wunderbar tiefen Anschauung der Natur als das Grab des Geistes — ein Ahnen des Geistes in der Natur. Die Aegyptier hatten keine Schrift für die Sprache des Bewusstseins, wohl aber eine selbst symbolische stumme Sprache der Anschauung. Sie hatten keine Schriftwerke für den Verstand, sondern Riesenwerke mit bedeutsamen Zeichen, welche der Mensch anschauen und sich in sie versenken konnte zur ahnungsvollen Gewissheit des Geistes. — Den Juden war Aegypten (namentlich bei der den alexandrinischen Juden eigenthümlichen allegorischen Erklärungsweise, s. d. Folg.) das Sinnbild des Fleisches der Lüste, in welchem der Geist gefangen ist, aus welchem er nach Erlösung seufzt: also auch das Land des Todes in der angegebenen Bedeutung. — Plutarch in seinem Buche de Iside et Osiride gibt ein Zeugniss, wie verschieden die ägyptische Mythologie genommen werden könne. Wir sehen aus diesem Buche gleich das Interesse, welches die Griechen nach Aristoteles an Aegypten nehmen: sie wollen diese berühmte Weisheit begreifen, sie fragen nach der Bedeutung. Im Aegyptischen kann das Tiefste und Höchste gefunden werden, denn es ist wirklich darin. Plutarch gibt uns den Uebergang des reinen Griechenthums zur alexandrinischen Philosophie. Er legt nichts hinein in die ägyptische Mythe, sondern er spricht andeutend aus: was alles wirklich darin liege. Wir heben hier nur Einiges heraus, was zum Beleg des Gesagten dienen mag. De Iside et Osiride (nach der Uebersetzung von Bähr) Cap. 5. *Sie wollen nicht Dickleibigkeit: es soll vielmehr ein gewandter und leichter Körper die Seele umgeben, damit nicht das Göttliche durch Gewalt und Last des Sterblichen gedrückt und gepresst werde.* — Cap. 9. *Ihre Philosophie ist meist in Fabeln und Erzählungen gehüllt, die nur einen schwachen Schimmer der Wahrheit enthalten, wie sie auch wirklich selbst dadurch, dass sie vor die Tempel Sphinxen stellen, andeuten, dass ihre Götterlehre eine räthselhafte Weisheit enthalte. So hatte das Bild der Minerva zu Sais, welche Gottheit man auch*

für die Isis hält, folgende Inschrift: „Ich bin das All, das gewesen ist, das ist, und das sein wird; meinen Schleier hat noch kein Sterblicher aufgedeckt.“ — Amun (griech. Ammon) *bedeutet das Verborgene, die Verbergung. Sie halten den ersten Gott für Denselben mit dem Weltall und nennen ihn, weil er verborgen und unsichtbar ist, Amun.* (Also das Offenbarste — das Weltall — ist das Verborgenste — Amun, der Gott. Welch tiefe Bedeutung gewinnt es, dass sich Alexander als Sohn des Jupiter Ammon anerkennen liess! Dadurch wird er als Horus, Messias bezeichnet, der Sieger über das Böse, den Typhon, auf Erden; cf. d. Folg.) Plutarch erzählt die ägyptische Mythe und geht die Meinungen durch, wie man die Götter Osiris, Isis, Typhon etc. bald für Menschen, dann richtiger für Dämonen gehalten, wie man mathematisches, astronomisches, naturwissenschaftliches Wissen in diesen Mythen niedergelegt finde, vergleicht griechische Lehren mit orientalischen und sagt endlich Cap. 49: *Nach der Lehre der Aegyptier ist diese Welt entstanden und zusammengesetzt aus entgegenstehenden Kräften, die indess keine gleiche Macht besitzen, indem das Bessere die Oberhand hat. Jedoch ist es unmöglich, dass das Schlechte gänzlich untergehe, weil es vielfach theils mit dem Körper, theils mit der Seele des Ganzen verbunden ist und mit dem Besseren in stetem Streit sich befindet. In der Seele nun heisst der Verstand und die Vernunft, als Herr und Fürst von allem Besten, Osiris* (auf welchen alle Ordnung in der Natur zurückgeführt wird). *Typhon hingegen bedeutet das Leidenschaftliche der Seele, das Titanische, Unvernünftige und Ungestüme* (auf welchen alle Mangelhaftigkeit der Natur zurückgeführt wird). 53. *Isis ist das Weibliche in der Natur, das alle Erzeugung in sich aufnimmt; die Natur hat ihr eine Liebe eingepflanzt zu dem Ersten und Höchsten von Allem, welches mit dem Guten dasselbe ist; nach diesem hat sie ein Verlangen, nach diesem sehnt sie sich, den Antheil vom Bösen hingegen meidet sie und stösst ihn von sich ab, indem sie zwar für beide Raum und Materie ist, jedoch stets zum Bessern sich von selbst hinneigt und jenes Abflüsse und Aehnlichkeiten in sich erzeugen und säen lässt, weil sie daran ihre Freude hat und überhaupt sich gern befruchten und mit Geburten anfüllen lässt. Denn die Entstehung ist ein Bild der Wesenheit in der Materie und das Entstandene eine Nachbildung des Wesens.* 54. *Es ist daher nicht unpassend, dass nach der ägyptischen Mythologie des Osiris Seele ewig und unvergänglich ist, sein Körper aber von Typhon oftmals zerstückelt und vernichtet wird, Isis dann umherirrend ihn aufsucht und wieder zusammensetzt. Denn das, was wahrhaft ist, was geistig und gut ist, unterliegt weder dem Untergange noch der Veränderung; hingegen das Sinnliche und Körperliche drückt von demselben Bilder ab und nimmt Verhältnisse, Gestalten und Aehnlichkeiten an, die aber gleich den in Wachs eingedrückten Bildern von keinem Bestand sind, sondern der Unordnung und Verwirrung unterliegen, welche aus der obern Gegend vertrieben und mit Horus im Streite begriffen ist, den die Isis als sichtbares Bild der geistigen Welt gebiert. Desshalb wird er auch nach diesem Mythus von Typhon der unächten Abstammung beschuldigt, weil er nicht rein und lauter sei, wie der Vater, der unvermischte, von aller Veränderung freie, reine Verstand, sondern wegen des Körperlichen durch die Materie verfälscht ist. Er überwindet und siegt aber, weil Hermes, d. i. die Vernunft, für ihn Beweis und Zeugniss liefert, dass die sichtbare Welt von Natur nach*

dem Geistigen gebildet werde. — Plutarch deutet die symbolische Bedeutung der Thiere an, denen die Aegyptier religiöse Verehrung widmen, nachdem er Cap. 71 bemerkt: *Die meisten Aegyptier aber verehren die Thiere selbst und dienen ihnen als Gottheiten.* Er vergleicht sie den Griechen, welche die Götterbilder mit den Göttern selbst verwechseln. — 79. *Dieser Gott (Osiris) ist selbst ganz fern von der Erde, frei von aller Befleckung und Verunreinigung, rein von Allem, was dem Untergange und dem Tode unterworfen ist. Mit diesem Gotte aber kommen diejenigen Seelen, welche hier mit Körper und Leidenschaften umgeben sind, in keine Gemeinschaft, ausgenommen in soweit sie selbst mittels der Philosophie, wie im Traume, eine dunkle Vorstellung davon sich verschaffen können. Wenn sie dann aber, befreit* [*von den Banden dieses Körpers*], *in den reinen, unsichtbaren, von Leidenschaften freien Ort versetzt sind, so ist dieser Gott ihr Führer und König, an den sie sich anschliessen, um sehnsuchtsvoll ohne Unterlass die unaussprechliche und für Menschen unnennbare Schönheit zu schauen, und diess ist es auch, wonach in der alten Sage die Isis strebt, dem sie nachgeht und mit dem sie zusammen sein will, um dann diese Welt mit allem Schönen und Guten, das an der Entstehung theil hat, zu erfüllen.* — Man muss dieses nicht für ägyptische Lehren halten; die Aegyptier konnten selbst ihre Lehren nicht deuten, sie ahnten nur, symbolisirten nur; aber so deuteten die Griechen ihnen ihre Symbole, und ihre Symbole luden zu dieser Deutung ein, rechtfertigten sie. Wie wenig willkührlich der übrigens an sich nicht eben tiefsinnige Plutarch bei diesen Deutungen ist, werden wir sehen, wenn wir bei Philon mit gleich grossem Scharfsinn, um nicht zu sagen Witz, aus der mosaischen Urkunde Ansichten heraus deuten sehen, welche den hier ausgesprochnen ganz entsprechen. Wie Plutarch in den griech. Philosophen die ägyptische Weisheit wiederzufinden sucht, so Philon im alten Testament, nur dass er seine Quelle: die Anschauung der ägyptischen Symbolik, nicht nennt, oder vielmehr sich ihrer nicht bewusst wird. Vom höchstem Interesse wäre es aufzuzeigen, wie Aegypten mit den übrigen asiatischen Völkern zusammenhängt; dieser Zusammenhang ist kein Gedankenzusammenhang, aber darum nur um so inniger, tiefer, er beruht ganz auf derselben Jahrtausende alten Vertiefung in die Natur. Plutarch deutet einen solchen Zusammenhang auch in seiner erwähnten Schrift an. Bei der Betrachtung des asiatischen Alterthums hat man entweder alles Vorhandene zu materiell genommen (wie die gemeinen Aegyptier die Thiere für die Götter), keinen Blick für die Innerlichkeit dieser Symbole gehabt, oder man hat diese Innerlichkeit als Gedanken gefasst und ausgesprochen, und dabei geht es dem Forscher wie dem Chemiker, in dessen Retorten die ganze gestaltenreiche organische Welt ein unterschiedliches Gemisch von Stickstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff und Sauerstoff wird: grade das, wodurch dieses Alterthum nicht Gedanke ist, und doch so gedankenvoll, ist es, worauf es ankommt, wofür das Organ in uns durch die Schärfe des Verstandes stumpf geworden ist.

3) Cf. C. D. Beck Specimen hist. bibl. Alexandr. Lips. 1779. (1829). 4. — G. Dedel hist. critic. bibl. Alexandr. 1823. 4. — L. Gerischer diss. de Museo Alexandr., ejusque δωρεαῖς et δώροις 1752. 4. — C. G. Heyne in der oben angef. Schr. — Strabon im 17. Buche sagt: *Ein Theil des Schlosses ist auch das Museum, mit einer Halle zum Spazierengehen und einem Ort zum Sitzen und einem grossen Gebäude, worin die an dem Museum angestellten Gelehrten speisen. Dieser Verein hat Besoldung vom Staat*

und einen Priester, der dem Museum vorsteht. Die Bibliothek stand zum Theil im Bruchion, dem schönsten Theile Alexandrias, zum Theil im Serapion, dem Tempel des Jupiter Serapis. Der erstre verbrannte bei Cäsars Belagerung von Alexandria, ward aber durch die pergamische Bibliothek ersetzt, welche Antonius der Kleopatra schenkte. Die Araber unter Omar, historisch wahrscheinlicher aber die Christen unter Theodosius d. Gr., zerstörten endlich die alexandr. Bibliothek. Cf. Reinhard über die jüngsten Schicksale der alexandr. Bibliothek. Gött. 1792.

4) Zu Alexandria, wo sich so viele bisher auseinander gehaltene Richtungen begegneten, zu einer Zeit, wo die griech. Philosophie keiner selbständigen Weiterentwickelung mehr fähig war, musste die Wissenschaft im Allgemeinen mehr den Charakter der Gelehrsamkeit, des Eindringens in bereits Vorhandnes, als freier Forschung zur Erkenntniss der Gegenstände annehmen. Zugleich musste man bemüht sein die reichen Schätze des Wissens übersichtlicher zu ordnen, und so entstand eine Gliederung in verschiedene Wissenschaften, welche weder das asiatische noch das griech. Alterthum bis dahin gekannt hatte. Die grössten Fortschritte machten die Erfahrungswissenschaften, bei welchen Fleiss und Beobachtung ausreichen um etwas zu Stande zu bringen, wenn auch die Productivität des Geistes schwach ist. Am schlechtesten stand es aber wegen jenes Mangels an Productivität mit der Poesie. Die Philosophen waren Eklektiker, aber, wie wir sehen werden, nicht oberflächliche, sondern im besten Sinne solche, welche einer Vermittelung der verschiedenen philosophischen Richtungen auf die tiefsinnigste Weise nachstrebten.

5) Die Vorstellung hält auseinander, was der Gedanke vermittelt und in Fluss bringt. Aristoteles hat die platonische Philosophie so zum Gedanken verklärt. Cf. §. 98. u. §. 106. Die alexandrinischen Philosophen hatten es mit der griech. Philosophie als Ganzem zu thun, sie unternahmen, was die griech. Philosophie durch sich selbst sich nicht geben konnte, ihr durch die Aufnahme der asiatischen Weisheit zu geben; so mussten sie sich zunächst demjenigen Philosophen (Platon) anschliessen, in welchem die griech. Philosophie zwar vollendet, aber noch theilweise in Vorstellungen befangen ist, weil die asiatische Weisheit wohl Vorstellungen aber keine reinen Gedanken gab.

A. Alexandrinische jüdische Philosophie.

§. 136. *Die alexandrinischen Juden und ihre Philosophie.*

Nachrichten von dem Zustand der Juden in Aegypten geben Josephus und Philon (s. §. 137). — Flavii Josephi opp. ed. Havercamp. II Voll. Amst. 1726. fol.; — ed. Oberthür. 3 Voll. Lips. 1778—85; — ed. Richter in d. Bibliotheca sacra patrum eccles. graec. T. 1—6. Lips. 1825—27. — Fr. Chr. Meier Judaica s. veterum scriptorum profanorum de rebb. judd. fragmenta. Jen. 1832. 8. — Scheffer quaestt. Philonianae; quaest. de ingenio moribusque Judaeorum per Ptolemaeorum saecula. Marbg. 1829. 8.

Unter Alexander und unter den ersten Ptolemäern waren eine grosse Anzahl von Juden theils freiwillig, theils

gezwungen nach Aegypten und besonders nach Alexandria gekommen, wo sie fast nicht geringere Vorrechte wie die Makedonen genossen [1]), so dass zur Zeit des Philon eine Million Juden in Aegypten gewesen sein soll [2]). Unter Ptolemäus Philopater (221—204 v. Chr.) kamen sie nur vorübergehend in Bedrängniss [3]). Unter der römischen Herrschaft befanden sie sich anfangs wohl; als sie sich aber weigerten den Bildnissen der Kaiser, wie diese verlangten, göttliche Verehrung zu erweisen, wurden sie um so mehr auf das grausamste verfolgt, als sie schon früher zum Gegenstand des Hasses bei den Heiden geworden waren [4]). Bis zu dieser Zeit befanden sie sich nicht nur in einem äusserlichen Wohlstande, sondern sie nahmen auch an dem höhern geistigen Leben Alexandrias Antheil. Aegypten und die nach Alexandria verpflanzte griechische Bildung hatten mächtigen Einfluss auf den Geist der Juden. Zwar hielten sie mit der ihnen eigenthümlichen Hartnäckigkeit, welche sich auf das gegründete Bewusstsein stützte, im Besitz einer einzig gotteswürdigen Offenbarung zu sein, fest an dem Glauben ihrer Väter, aber sie nahmen die Resultate der griechischen Philosophie einerseits und die eigenthümliche Richtung Aegyptens andererseits auf, indem sie bemüht waren beide aus ihren religiösen Schriften abzuleiten. Die kindliche Einfachheit der mosaischen Offenbarung genügte den Juden nicht mehr, sobald sie aus ihrer nationalen Bornirtheit heraus in den geistigen Weltverkehr traten, einerseits asiatische tiefbedeutsame Vorstellungen (welche so lange gewaltsam ausgeschlossen worden waren), andererseits griechische Gedankenbildung auf sie eindrangen. Sie ahnten dabei, dass Klarheit in dieses dunkle aber bedeutungsvolle Gebiet des Geistes nur von dem göttlichen Lichte des Mosaismus ausgehen könne, und was zur unmittelbaren Weltbegebenheit wurde, versuchten die alexandrinischen jüdischen Philosophen durch vermittelndes Denken. Das ägyptische Symbol forderte zur allegorischen Deutung auf, um zu tiefer Anschauung des göttlichen Wesens zu gelangen, und so gingen die Juden denn auch mit allegorischer Deutung an ihre heiligen Schriften [5]), um in ihnen dieselbe Erkenntniss

zu finden, zu welcher die Griechen aus der allegorischen Deutung des ägyptischen Symbols gelangten und welche sie durch die Resultate der griechischen Philosophie rechtfertigten. Auch mit der griechischen Philosophie wurden die Juden bekannt und sie benutzten die durch sie erlangte Bildung bei der allegorischen Interpretation des alten Testaments. Wie alle alexandrinischen Philosophen schlossen sich auch die jüdischen unter ihnen, deren Repräsentant Philon ist[6]), unter den Griechen zunächst an Platon an. Charakteristisch ist daher dem alexandrinischen Judenthum überhaupt, und so auch der jüdisch alexandrinischen Philosophie: 1) die der asiatischen Weisheit eigenthümliche Grundansicht des Widerspruchs zwischen Geist und Materie, so dass jener durch diese verunreinigt erscheint und daher in seiner natürlichen Erscheinung nach Reinigung von der Materie zu ringen habe; und 2) die allegorische Deutung der heiligen Schriften des alten Testaments. Höchst merkwürdig und charakteristisch spricht sich diese Richtung in den Therapeuten und Essäern aus[7]), und dieselbe muss um so mehr berücksichtigt werden, als das Christenthum nur dadurch als Weltreligion aus dem Judenthum hervorgehen konnte, dass es dieses so verklärte, dass die ganze asiatische Weisheit wie die ganze griechische Bildung in ihm ihre Vollendung erhielt. Therapeuten und Essäer sind einseitige menschliche Versuche im Gebiet des praktischen Lebens, wie die alexandrinische Philosophie auf dem Gebiete der Wissenschaft, das zu bewerkstelligen, was in seiner Vollendung dort das Christenthum, hier die neuere Philosophie geleistet hat.

1) Cf. Joseph. contr. Apion. II, 4. — Joseph. Ant. XII, I. §. 1.

2) Philon. opp. ed. Mang. I, p. 523, 30.

3) Cf. III. Makkab. I, 10 ss.

4) Diess geschah zur Zeit des Philon (s. §. 137).

5) Cf. Eichhorn's allgem. Biblioth. der bibl. Literatur. Bd. 5, (1793) S. 222 ff. — Pfister de originibus et principiis allegor. sacr. literarum interpretatione diss. hist. theol. Tubing. 1795. 4. — Planck comment. de principiis et causis interpret. Philon. allegor. Gotting. 1806. 4. — Coneybeare Geschichte der allegor. Interpret. der h. Schrift von Philo durch die christl. Väter.

6) Gfrörer im zweiten Theile seiner Geschichte des Urchristenthums führt den Beweis: „dass die Grundzüge der philonischen Theologie viel älter als Philon sind und dass sie längst in Alexandrien unter den dortigen Juden verbreitet waren.“ Hierher gehörige Untersuchungen hat auch Dähne in der zweiten Abtheilung seiner Gesch. Darstellung der jüd. alex. Religionsphilosophie angestellt. Hier interessirt uns zunächst nur was Aristeas und Aristobul betrifft. Ueber den Aristeas cf. Humfredi Hody contra historiam Aristeae de LXX interpretibus etc. Oxon. 1685. 8. und id. de bibliorum textibus origin. versionibus etc. 1705. fol. — Nic. de Nourry dissert. super Aristeae hist. de LXX interprett. in apparat. ad bibl. max. Par. 1703. fol. — Anton van Dale super Aristea de LXX interprett. Amstelod. 1705. 4. — Nic. Schwebel commentat. de Pseudo-Aristea. Onold. 1770. 4. — Die Schrift selbst ist zuerst herausgegeben worden von Sim. Schard. Basil. 1561. 8., dann Oxon. 1692, in Hody's angeführter Schrift de bibl. textt. und in den meisten Ausg. des Josephus angehängt. Aristeas ist der angebliche Verfasser einer Erzählung über die Vorgänge bei der Uebersetzung der LXX, ein Zeitgenosse des Ptolemäus Philadelphus. In dieser Schrift (sie mag nun wirklich von einem Aristeas herrühren oder nicht) finden sich Ansichten ausgesprochen, welche mit denen des Philon verwandt sind. Es wird von der Bedürfnisslosigkeit Gottes gesprochen, welcher der Mensch nacheifern solle, es zeigen sich Spuren allegor. Interpretation. — Ueber den Aristobulos s. die angef. Schrift von Hody de bibl. textt. und die Gegenschrift: Lud. Casp. Valkenaer diatribe de Aristobulo, Judaeo, philosopho peripatetico. Lugd. Bat. 1806. 4., welcher die erhaltenen Fragmente für ächt erklärt, was Hody bezweifelt hatte. Aristobul hatte nämlich einen mystischen Commentar zum Pentateuch geschrieben, aus welchem uns nur Bruchstücke erhalten sind, von Clemens Alexandrinus l. Strom. cap. XII. pag. 360, edit. Potteri; ib. cap. XXV. pag 410. Strom. V, cap. XX. pag. 705. Strom. VI, cap. XXXVII. pag. 755; — von Eusebius in den praeparationes evangelicae, lib. VII, cap. 13. 14; lib. VIII, cap. 6. 8. pag. 370, edit. Colon.; ib. cap. 10. pag. 376—378; lib. IX, cap. 6; lib. XIII, cap. 12. pag. 663—668; ib. pag. 677 et 678. Aristobul führt verfälschte Verse des Orpheus an; diese Verfälschungen sind im Sinne der alexandrinisch jüdischen Schule, wie Gfrörer nachweist, der auch die übrigen Fragmente des Aristobul durchgeht und dessen Verwandtschaft mit Philon nachweist.

7) Cf. J. J. Bellermann: Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthum über Essäer und Therapeuten. Berlin 1821. 8. — De Essenis et Therapeutis disquisitio, quam scripsit Jos. Sauer. Vratisl. 1829. 8. und die §. 137. angef. Werke von Gfrörer und Dähne. Nur Philon gibt von den Therapeuten Nachricht. Er sagt von ihnen in seiner Abhandlung de vita contemplativa, ed. Mangey II, p. 473 ss. (nach Gfrörers Uebers.): *Das Geschlecht der Therapeuten, an das Schauen gewöhnt, möge immerfort nach der Erkenntniss des Höchsten streben, es möge die sichtbare Sonne überfliegen und nie seinem Berufe untreu werden, der zur vollkommnen Glückseligkeit führt. Denn die, welche sich der Beschauung weihen, nicht aus Gewohnheit, noch durch äussere Anforderungen bewogen, sondern ergriffen von himmlischer Liebe, sind, wie Korybanten, höherer Begeisterung voll, bis sie das Ersehnte erschauen. Und weil sie aus heiliger Sehnsucht nach dem seligen und ewigen Leben schon hier dem Sterblichen abgestorben zu sein glauben, so überlassen sie freiwillig alle Habe ihren Söhnen, Töchtern, Verwandten oder Freunden. — Dann fliehen sie, von keinem*

Reiz mehr zurückgehalten, unaufhaltsam hinweg von ihren Verwandten und Freunden und von dem Ort, wo sie geboren und erzogen wurden. — Sie eilen hinweg von allen Städten in Gärten und entlegene Landhäuser um der Einsamkeit zu geniessen, nicht als ob sie die Menschen hassten, sondern weil sie wissen, dass der Umgang mit Andersgesinnten Verderben bringt. — Das Geschlecht der Therapeuten ist über die ganze Erde verbreitet (— hier gibt Philon den Therapeuten offenbar eine ideale, keine bloss historische Bedeutung —); *in grösster Anzahl aber finden sie sich in Aegypten und besonders in der Nähe von Alexandria. Die besten unter allen Therapeuten eilen, als in die gemeinsame Heimath, an einen schönen Ort, der über dem See Maria* (Mareotis) *auf einer sanften Anhöhe liegt und von Seiten der Sicherheit, so wie der gesunden Luft, alle Vorzüge vereinigt. — Die Häuser an diesem Orte sind sehr einfach und nur auf die nothwendigen Bedürfnisse berechnet, zum Schutz gegen die Kälte und gegen die Sonnenglut. In jedem der (in mittelmässiger Entfernung von einander stehenden) Häuser ist ein Heiligthum, welches sie* σεμνεῖον oder μοναστήριον *nennen, in welchem jeder in tiefer Einsamkeit die Geheimnisse des geweihten Lebens übt. Sie bringen nichts in dieselben, was zur Lebens-Nothdurft gehört, sondern beschäftigen sich dort allein mit Gesetzen und Orakeln, von Propheten ertheilt, mit Lobgesängen auf Gott und mit Dingen der Art, durch welche Wissenschaft und Frömmigkeit gefördert werden. Das Andenken an Gott weicht nie aus ihren Seelen, so dass sie auch im Traume nichts andres, als die hohe Schönheit göttlicher Tugenden und Kräfte schauen. Viele reden selbst im Schlafe von den herrlichen Lehren heiliger Philosophie. Zweimal beten sie täglich, mit der Morgenröthe und gegen Abend; wenn die Sonne aufsteigt flehen sie um einen wahrhaft guten Tag, nämlich dass das himmlische Licht in ihren Seelen aufgehe; wenn sie untergeht bitten sie, dass ihre Seelen, gänzlich befreit von der Last der Sinne und der äussern Welt, in ihr innerstes Heiligthum versenkt, die Wahrheit erschauen mögen. Die Zeit zwischen Morgenröthe und Abend wird von ihnen religiöser Uebung geweiht. Mit den heiligen Schriften beschäftigt, suchen sie Weisheit, indem sie den heiligen Urkunden einen tiefern Sinn unterlegen; denn sie glauben, dass die Worte Sinnbilder einer tiefer liegenden Wahrheit seien, die nur angedeutet, nicht ausgesprochen ist. Sie besitzen auch Schriften alter Weisen, der Stifter ihrer Sekte, welche viele allegorische Denkmale hinterlassen haben. Nach Anleitung dieser suchen sie die verborgene Weisheit auf. Ausserdem machen sie selbst auch Gesänge und Loblieder auf Gott.* — Es wird nun erzählt, wie sie sechs Tage in der Einsamkeit verharren, am siebenten aber zusammen kommen, Männer und Weiber (durch eine hohe Scheidewand getrennt), wo dann Einer spricht, *den höhern Sinn der heiligen Schriften entwickelnd.* Es wird von ihrer Mässigkeit gesprochen, wie sie nur das Nöthigste geniessen und am siebenten Tage sich zum Male vereinen, welches aus Brod, Salz, höchstens etwas Ysop, und Wasser besteht. Eben so einfach ist ihre Kleidung. Besonders feierlich begehen sie den siebenten Sabbat (die Kraft, das Quadrat der Sieben, von der sie wissen, *dass sie ewig rein und jungfräulich ist*). Diess Fest wird mit Gebet, Schrifterklärung und gemeinsamen Mahle begangen. *Bei Erklärung der heiligen Schriften bedienen sie sich immer der allegorischen Weise. Denn sie betrachten die ganze Gesetzgebung als ein organisches Wesen, indem sie mit den Worten den Leib,*

mit der Seele den tieferen, unter den Worten verhüllten Sinn vergleichen; in diesem schaue die vernünftige Seele durch die Worte wie durch einen Spiegel hindurchblickend, hohe verborgene Gedanken. — Bei diesem Fest sind auch Frauen gegenwärtig: *meist alte Jungfrauen, die nicht, wie gewisse Priesterinnen unter den Griechen, bloss aus äusserem Zwange ihre Jungfräulichkeit bewahrten, sondern aus heiligem Eifer sich die Weisheit zur Gefährtin erkoren und die Lüste des Körpers hintansetzten, nicht nach sterblichen Sprösslingen begierig, sondern nach unsterblichen, welche nur eine gottliebende Seele gebären kann, wenn der Vater der Welt seine geistigen Strahlen und mit ihnen die Erkenntniss höherer Weisheit über sie ausgiesst.* — Das Fest schliesst mit der heiligen Nachtfeier, welche offenbar allegorische Bedeutung hat. Es bezieht sich diess Fest auf den Auszug aus Aegypten, dessen allegorische Bedeutung die Befreiung des Geistes von dem Sinnlichen ist: die Tendenz der Therapeuten. S. Gfrörer S. 292 ff. — Da Philon der einzige Schriftsteller ist, der von den Therapeuten Nachricht gibt, da er in allen andern Stellen seiner Werke, wo er von Therapeuten, therapeutischen Menschen redet, diess ohne bestimmte historische Beziehung thut, da er sogar auch in der vorliegenden Schrift de vita contempl., wie wir gesehen haben, von den Therapeuten in der allgemeinen Bedeutung von Menschen spricht, welche sich um des Geistes willen den Lüsten des Leibes zu entziehen suchen: so drängt sich die Frage auf, ob nicht etwa diese Therapeuten mit der Republik des Platon in eine Klasse gehören: eine Construction des Philon ohne historische Wahrheit? Diess näher zu untersuchen ist hier nicht der Ort, doch scheint gewiss, aus der ganzen Art, wie Philon von den Therapeuten redet, dass er wenigstens einen bestimmten historischen Anhalt hat, und immer bilden so diese Therapeuten den erklärenden Uebergang zu Philon: den historischen Grund und Boden, auf welchem die philonische Philosophie erwachsen. — Die E s s ä e r stellt Philon (de vita contempl. ab in.) den Therapeuten wie Praktiker den Theoretikern gegenüber; wir werden in dem Folgenden dieses Verhältniss im Sinne der philon. Philosophie näher kennen lernen. Die Verwandtschaft zwischen Essäern und Therapeuten ist anerkannt; die Essäer gehören aber nicht nach Aegypten, wenn sie auch wohl ihren Ursprung von den alexandrinischen Juden ableiten, haben auch für Geschichte der Philosophie überhaupt geringes Interesse — desto mehr für Religionsgeschichte. Sie repräsentiren historisch den Zusammenhang zwischen Aegypten — der asiatischen Weisheit, und Christenthum.

§. 137. *Philon.*

P h i l o n i s opp. gr. et lat. ed. T h o m a s M a n g e y. 2 Voll. Fol. Lond. 1742 (nach welcher Ausg. im Folg. citirt ist). — P h i l o n i s opp. gr. et lat. ex edit. Th. Mangey coll. aliqu. mscr. ed. cur. A. F. P f e i f f e r. Erl. 1785—92. 5 Voll. 8. (unvollendet). — E. R i c h t e r in der Bibliotheca sacra patrum eccles. Graec. Lips. 1828—30. 8 Voll. 12. — J. C h. W. D a h l: Chrestomathia Philoniana c. animadv. Hamb. 1800—2, 2 P. 8. — P h i l o n i s Jud. de virtute ejusque partibus. Invenit et interpr. est A n g. M a j u s. Mediol. 1816. 8. — E j u s d. de cophini festo et de colendis parentibus. Ed. et int. est A. M a j u s. Ibid. 1818. 8. — P h i l o n. de providentia et de animalibus ed. J o h. B a p t. A u c h e r. Venet. 1822. fol. min. — Von dems. wurden noch unter dem Titel: P h i l o n. Jud. paralipom. Armena. Venet. 1826. fol. min. Quaestt. in Genes. lib. IV., in Exod. lib. II., Sermones de Sampsone, de Jona

und de tribus angelis Abrahamo apparentibus herausgegeben. (Cf. Dähne, einige Bemerkungen über die Schriften Philo's, angeknüpft an eine Untersuchung über deren ursprüngliche Anordnung, in den theol. Studien und Kritiken v. Ullmann und Umbreit, 1833, Heft 4. — Fr. Creuzer: Zur Kritik der Schriften des Juden Philo, ebendas. 1832, Heft 1.) — Jo. Alb. Fabricii diss. de Platonismo Philonis. Lips. 1693. 4. Auch in dess. Sylloge dissertationum. Hamb. 1738. 4. p. 147 ss. — H. Planck comment. de principiis et causis interpret. Philon. allegor. Gott. 1807. 8. — Jo. Bened. Carpzovii Sacrae Exercitationes in S. Pauli Epistolam ad Hebraeos ex Philone Alex. Praefixa sunt Philoniana Prolegomena. Helmst. 1750. — C. F. Stahl Versuch eines system. Entwurfs des Lehrbegriffs Philo's von Alexandrien, in Eichhorns Allgem. Bibl. der bibl. Lit. Bd. IV. St. 5. S. 769—890 — Jo. Chph. Schreiter Philo's Ideen über Unsterblichkeit, Auferstehung, Vergeltung, in Keils und Tzschirners Analekten. Bd. I. St. II. und Philo's Vorstellungen von dem Gattungsbegriff und dem Wesen der Tugend, ebend. Bd. III. St. II. — Christ. Gottl. Leb. Grossmann: Quaestt. Philon. primae part. prima: de theologiae Philonis fontibus et auctoritate. Lips. 1829. 4. — Id. Quaestt. Philon. altera: de ΛΟΓΩ Philonis. Lips. 1829. 4. — A. Gfrörer: Philo und die alexandr. Theosophie u. s. w. 2 Bde. Stuttg. 1831. 8. (2. Ausg. 1835.) — A. F. Dähne: Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie. Erste Abth. Halle 1834. 8. — Guil. Schefferi Quaest. philon. P. I. II. Marb. 1829—31. 8. — J. Sarazin: de philosophia Philonis Judaei doctrina diss. etc. Argent. 1835. 8.

Philon war ein in Alexandria geborener Jude aus priesterlichem Geschlecht [1]), ein als Philosoph angesehener Mann [2]), welcher auch von seinen Stammgenossen mit öffentlichen Geschäften beauftragt wurde [3]). So führte er für dieselben das Wort, als sie unter dem Cäsar Cajus Caligula auf das härteste bedrängt wurden (s. §. 136), indem er als Abgesandter im J. 39 oder 40 nach Christus nach Rom ging [4]), aber ohne den gewünschten Erfolg. Philon bereiste auch Palästina [5]). Er hat eine Menge Schriften hinterlassen [6]), durch welche die von Einigen aufgestellte Meinung, dass er ein abgefallener Christ gewesen oder auch nur eine nähere Bekanntschaft mit dem Christenthume gehabt habe, vollständig widerlegt wird [7]).

1) Hieronym. in catal. Script. ecclesiast. — Philon selbst nennt Alexandria seine Vaterstadt Phil. opp. II, p. 567 f. — Ueber seine Familie Euseb. hist. eccl. l. II, c. IV. Joseph. Ant. XVIII, cap. VIII. §. 1. ed. Haver. I. 899.

2) Joseph. l. l.

3) Cf. Phil. opp. II, 299.

4) Joseph. Ant. XVIII, cap. VIII. §. 1. Philon selbst hat über diese Angelegenheit geschrieben: de legatione ad Cajum und adversus Flaccum. Flaccus war Präfect in Aegypten und den Juden besonders abgeneigt. Gfrörer in seiner oben angegebenen Schrift p. 5. thut mit

grosser Wahrscheinlichkeit dar, dass jene Gesandtschaft auf das Jahr 39 oder 40 n. Chr. falle. — Ueber Geburts- und Todesjahr des Philon haben wir keine Nachrichten. Gfrörer nimmt nach einer sehr ungefähren Berechnung das Jahr 20 v. Chr. als sein Geburtsjahr an. Hiermit stimmt, wie Gfrörer bemerkt, eine Angabe in dem Buche Schaltcheleth Hakkahala in Bartalocci's bibliotheca rabbinica, welches den Philon ungefähr 100 Jahre vor Zerstörung des Tempels geboren sein lässt.

5) Cf. Phil. opp. II, 646.

6) Gfrörer (Bd. I, pag. 7 ff.) gibt eine Untersuchung über die Reihefolge dieser Schriften. Mehre von ihnen sind erst in neuster Zeit (s. oben die Ausgaben von Mai und Aucher) wieder aufgefunden worden. In keiner seiner Schriften trägt Philon seine philosophische Ueberzeugung als solche vor, sondern in der Regel gibt er nur eine fortlaufende Erklärung der heil. Schrift. Die allegorische Deutung, welche mit der grössten Willkühr geübt wird, bringt es aber mit sich, dass er dabei doch seine Ansichten darlegt, welche nicht von der heil. Schrift bestimmt werden, sondern vielmehr diese bestimmen. Zu einer systematischen Darlegung oder Entwickelung seiner Gedanken kommt Philon nie. Aus der eigenthümlichen Beschaffenheit dieser Schriften folgt, dass ein Auszug aus ihnen nach ihrer eigenen Form unmöglich eine klare Anschauung der Philosophie des Philon geben kann. Eine Zusammenstellung verwandter Stellen erfüllt hier besser den Zweck. Dadurch dass Philon stets an Worte der heil. Schrift anknüpft und diese zu seiner Ansicht allegorisch umdeutet, entstehen eine Menge scheinbarer Widersprüche, die ihm häufig zum Vorwurf gemacht worden sind. Nähere Beobachtung zeigt, dass diese Widersprüche nicht sowohl seine Ansichten, als die Form, in der er sie darlegt, treffen. Cf. §. 138. Anm. 36.

7) Eusebius lässt ihn mit dem Apostel Petrus in Rom bekannt geworden sein; Photius sagt, er sei ein Christ gewesen, aber abgefallen. Eine neuere Schrift, welche Philon zum Christen machen will: John Jones's ecclesiastical researches, or Philo and Josephus proved to be historians and apologists of Christ, of his followers and of the gospel. Lond. 1812. 8. Cf. Dess. Sequel to ecclesiastical researches etc. Lond. 1813. 8. — Cf. §. 140. Anm. 1.

§. 138. *Fortsetzung.*

Gott allein, sagt Philon, ***ist wahrhaftig*** [1], ***ewig, dauernd, und das worauf Alles beruht*** [2], ***der Einige, Eins, kein Zusammengesetztes, einfache Natur*** [3], ***Idee*** [4], ***unvergleichlich*** [5], ***Licht, und nicht nur Licht, sondern jegliches Lichts Urbild*** [6], ***unaussprechlich*** [7], ***sich selbst gleich und ähnlich*** [8], ***unbegreiflich*** [9], ***nur von sich selbst begriffen*** [10]. ***Er ist der Ort seiner selbst, sich selbst umfassend und durch sich selbst allein bewegt*** [11]. ***Er kann nicht anders genannt werden als nur das Was-ist*** (τὸ ὄν) [12]. ***Nichts in Wahrheit ist Gott zu vergleichen, als etwa ein Unsichtbares: die Seele, und ein Sichtbares: der***

Himmel[13]). *Der Gott ist nicht von menschlicher Gestalt*[14]). *Alles wird vom Gott erfüllt, indem er es umfasst, nicht umfasst wird, er, der allein überall ist und nirgends*[15]). *Er ist die Ursache der Seele und des Lebens*[16]), *Quelle der Weisheit*[17]); *ist sich selbst genug*[18]) *und bedarf keines Andern*[19]); *ist der Gedanke* (νοῦς) *von Allem*[20]), *neidlos*[21]), *feind dem Bösen*[22]), *ja das Gute selbst*[23]), *Anfang und Ende*[24]), *der Eine und das All*[25]). — *Die Weisheit, nachdem sie den Saamen des Gottes empfangen, hat durch Geburtsschmerzen den Einigen und geliebten wahrnehmbaren Sohn geboren, nämlich die Welt*[26]). *Die Welt ist der grösste der Körper und die Fülle der Körper, welche sie als zu ihr gehörige Theile umfasst*[27]). *Sie ist nicht der erste Gott, sondern ein Werk des ersten Gottes und des Vaters von Allem*[28]). *Das urbildliche Siegel, wie wir die intellectuelle Welt nennen, ist selbst das urbildliche Vorbild, die Idee der Ideen, das Wort Gottes* (ὁ θεοῦ λόγος)[29]). *Die unkörperliche Welt hat schon Grenze* (πέρας), *gegründet in dem göttlichen Worte; die sinnliche Welt aber ist nach dem Vorbilde dieser vollendet*[30]). *Das Abbild steht nach dem Urbilde* (ἀποδεῖ — *ist gegen dieses mangelhaft*), *das nach dem Abbilde Gebildete noch viel mehr*[31]). *Je besser der Urheber, desto besser das Geschaffene*[32]). *Nichts Sterbliches kann dem Höchsten, dem Vater des Alls nachgebildet worden sein, sondern nur dem zweiten Gott, welcher ist das Wort Jenes*[33]). *Ein Schatten Gottes ist das Wort desselben. Wie der Gott ein Vorbild ist des Abbildes, welches eben Schatten desselben genannt ward, so wird diess ein Vorbild für Anderes*[34]). *Der göttliche Ort und der heilige Raum ist voll von unkörperlichen Worten; diese Worte sind unsterbliche Seelen*[35]), *Ideen, weil sie Jeglichem seine eigenthümliche Gestalt geben* (ἰδιοποιοῦσι)[36]).

1) Phil. opp. I, 561, 20.
2) II, 216, 18.
3) I, 66, 16.
4) Cf. II, 19, 14.
5) Cf. I, 566, 34. I, 578, 18. I, 606, 20. I, 688, 39. I, 209, 3. I, 16, 27. I, 566, 3.

6) I, 632, 8. Cf. II, 414, 20.

7) I, 580, 36. II, 19, 1. II, 92, 46.

8) II, 500, 33.

9) *μόνῃ διανοίᾳ καταληπτός* II, 214, 25. dem Sein nach, der Qualität nach *ἀκατάληπτος*. Cf. I, 208, 46. I, 229, 10. 30. I, 258, 17. 23. 30. 32. I, 579, 16. I, 648, 38. I, 606, 15. I, 570, 35.

10) II, 414, 33.

11) I, 630, 31.

12) I, 635, 29.

13) I, 631, 48.

14) I, 15, 49. I, 50, 44. Cf. I, 182, 44. et aa. ll.

15) I, 425, 14. Cf. I, 175, 37. I, 425, 26. I, 644, 29. I, 656, 47.

16) I, 575, 42.

17) I, 175, 6. I, 350, 4. I, 442, 32. I, 688, 2. Cf. II, 626, 19. II, 487, 10. I, 189, 23.

18) II, 194, 22. II, 254, 23. II, 377, 7.

19) II, 194, 21. II, 254, 23. II, 377, 7. I, 123, 12.

20) II, 27. I, 233, 37. I, 437, 11. I, 641, 28.

21) II, 29, 36.

22) I, 557, 12. et aa. ll.

23) I, 280, 42. II, 418, 22. *τὸ ἄριστον* II, 441, 9. *τὸ πρῶτον ἀγαθόν* II, 194, 26. II, 254, 25. II, 280, 42.

24) I, 489, 46.

25) I, 52, 16. II, 242, 30. Gott ist daher der allein Vollkommene: *μόνος ἐπιστήμων* I, 441, 42. *μόνος σοφός* I, 335, 25. I, 410, 42. I, 457, 5. I, 535, 49. I, 553, 14. *μόνος ἐλεύθερος καὶ ἐλευθεροποιός* I, 490, 48. I, 499, 13. *μόνος πλήρης* I, 499, 27. *μόνος ἱκανὸς προκοπὴν ἐμποιῆσαι τὴν ἐπ' ἄκραν τελειότητα* I, 572, 11. *μόνος πάντα δυνατός* I, 676, 45. *μόνος ἀκλινής* I, 687, 42. *μόνος εἰρήνη* I, 692, 14. *μόνος ἑκούσιον* Ib. v. 17. *μόνος μακάριος* II, 29, 34. II, 280, 40. *μόνος βέβαιος* II, 216, 18. *μόνος αἴτιος* I, 612, 24. *μόνος βασιλεύς* I, 536, 9. *μόνος ἀΐδιος* II, 442, 13.

26) I, 361, 42. Cf. I, 202, 1. I, 361, 40. — I, 277, 18. II, 155, 27. II, 218, 9. II, 227, 16. Cf. §. 139. Anm. 8.

27) I, 330, 35. Sie hat die Gestalt der Kugel. Cf. I, 505, 20. II, 331, 13. Ausser ihr nichts. Cf. I, 330, 26. I, 505, 12. II, 491, 21. II, 509, 32.

28) II, 12, 40. Cf. I, 662, 50. I, 663, 1. I, 692, 14. II, 11, 45. II, 14, 30.

29) I, 5, 40.

30) I, 7, 47. Das *πέρας* erinnert an Platon (cf. §. 96. Anm. 3.) und erklärt sich daraus. *Πέρας ἔχειν* bezeichnet: als Individuelles existiren.

31) I, 34, 2.

32) I, 33, 44.

33) II, 625. Dieser und der vorhergehende Satz beziehen sich auf

die schöpferischen Mächte (Worte), von welchen sogleich die Rede sein wird.

34) I, 106, 29.

35) I, 640, 16. Philon nennt diese λόγους (cf. I, 463, 21.) auch δυνάμεις I, 556, 21., ἀσωμάτους δυνάμεις, ἰδέας II, 261, 47. I, 337, 2., σπέρματα καὶ ῥίζας I, 81, I. 464, 43., χάριτας, ἀγγέλους I, 432, 41. u. s. w.

36) I, 219, 6. Cf. I, 7, 37. Nach dem oben Mitgetheilten ist Gott bei der Weltschöpfung nicht unmittelbar thätig, sondern mittelbar durch das Wort, den λόγος, der sich wieder in eine Vielheit von λόγοις, δυνάμεσι auflöst. Sie sind die selbständig gedachten, aber durchaus abhängigen Kraftäusserungen Gottes auf die Welt. Cf. I, 229, 45. II, 261, 43: *Aus jener* (der οὐσία) *hat Gott Alles geschaffen, ohne sie zu berühren — — sondern er bediente sich der unkörperlichen Mächte, der Ideen, um einer jeglichen Art die gehörige Gestalt zu geben.* Diese Mächte umgeben den Gott gleich Satelliten. Cf. II, 522, 43. I, 581, 47. I, 462, 42. II, 19, 8. Am ausführlichsten handelt über diese Mächte I, 431, 13: *Es ist nur Ein Gott, aber dieser Eine hat unzählige Kräfte um sich, deren Geschäft es ist, die Kreatur zu beschützen und zu retten; aber auch strafende Mächte sind darunter; nur will die Strafe keinen Schaden zufügen, sondern die Sünden verhindern und den Sünder bessern. Aus diesen Kräften (Mächten) nun wurde die körperlose und urbildliche Welt, das Vorbild dieser sichtbaren, geformt, indem jene aus unsinnlichen Ideen gefügt ist, wie diese aus sichtbaren Körpern. — Es ist aber auch in der Luft ein heiliger Chor körperloser, mit jenen himmlischen Mächten verschwisterter Seelen, welche die heilige Schrift Engel zu nennen pflegt. Dieses ganze, aus beiden Klassen bestehende und wohlgeordnete Heer dient und folgt dem obersten Leiter, der Alles trefflich angeordnet hat. Keiner der Himmlischen wird je seine Dienstpflicht versäumen. Der König seinerseits braucht seine Kräfte zu solchen Verrichtungen, die sich für ihn selbst nicht schicken würden, denn wohl ist der Allvater sich selbst genug und bedarf also Niemandes Unterstützung. Aber um des Anstandes willen überlässt er Manches den untergeordneten Kräften, ohne ihnen jedoch vollkommne Freiheit zu geben, damit nichts Endliches ungeschickt vollbracht werde* (Gfrörers Uebers.). Zwei Mächte sind die höchsten, die βασιλική und die ποιητική. Cf. II, 150, 19. I, 173, 15 (ἀρχὴ καὶ ἀγαθότης). I, 496, 17 (κολαστήριος καὶ δωρητική). Andere, weniger hochgestellte Mächte sind δύναμις προνοητική, νομοθετική und ἵλεως δύναμις. Cf. I, 560, 13. Die Zahl der Mächte wird willkührlich angegeben. Indem Philon (übereinstimmend mit den oben angegebenen Stellen) den λόγος den Ort der Ideen oder die Idee der Ideen nennt (cf. I, 4, 5. — ἀρχέτυπος ἰδέα II, 333, 44.), so zeigt sich, dass der λόγος die urbildliche Welt der Ideen (oder Mächte) ist, nach welcher die sinnliche Welt geschaffen ist und zwar mittels jener Mächte, welches Verhältniss dem des μετέχειν der sinnl. Dinge von den Ideen bei Platon entspricht, und wenn Gott als nur die Ideenwelt zeugend erscheint, so ist dieses dasselbe wie wenn Platon nur den Ideen Wahrheit und Wirklichkeit zuerkennt, denn der Gott kann nicht im Vergeblichen, Nichtigen, Endlichen thätig sein. Die Widersprüche, die Ritter (Gesch. der Philos. Bd. IV.) und Gfrörer bei Philon finden, sind grossentheils nur scheinbar und rühren theils daher, dass Philon bald vom göttlichen Standpunkte aus, bald vom menschlichen (endlichen) redet, theils daher, dass er seine Ueberzeugung häufig auf eine geschrnubte Weise ausdrückt, um sich der Bibel zu nähern und jene für eine Interpretation

dieser ausgeben zu können (vergl. §. 137. Anm. 6.). Auf dem menschlichen Standpunkte vermitteln der *λόγος* und die Ideen die Erkenntniss des Göttlichen (cf. I, 630. I, 128. I, 273. I, 419.) und das Wort heisst der Dolmetscher (I, 128.). Cf. Ritter Gesch. der Phil. IV, S. 483. Wenn bei dem Philon Spuren einer Emanationslehre nachgewiesen werden (Ritter a. a. O. und Gfrörer Philo etc. S. 163 ff.), so geschieht diess nur, indem Stellen angeführt werden, in welchen Philon vom göttlichen Standpunkte aus betrachtend von den Mächten etc. spricht.

Wir haben bei der obigen Darstellung der Lehre des Philon von Gott die gründlich gelehrte Dissertation G r o s s m a n n s benutzt: Quaestt. Philon. prim. part. prim. de Theologiae Philonis fontibus et auctoritate. In der zweiten Dissertation, de *λόγῳ* Philonis, stellt Grossmann alle Stellen zusammen, in welchen Philon sich des Wortes *λόγος* bedient, nach den verschiedenen Bedeutungen. Durch diese Zusammenstellung wird in die hochwichtige Lehre vom *λόγος* die nöthige Klarheit gebracht. Er theilt seine Darstellung in 3 Haupttheile: A. *λόγος*, oratio: 1) vox, verbum, sermo, quatenus est mentis et voluntatis index et interpres; 2) locutio, dictio, sive is actus dicendi sit, sive potestas, sive modus; 3) dictum facetius et significantius, quo plus intelligitur, quam dicitur, sententia, apophthegma, proverbium, praeceptum, oraculum, dogma; 4) narratio, historia, fama sive vera, sive ficta, sive certa, sive incerta; 5) enarratio, explicatio, interpretatio; 6) quaestio, disputatio, disceptatio, scriptio, commentarius; 7) oratio, i. e. continuatio verborum sive naturalis, sive artificiosa; 8) loquendi et disserendi facultas etc.; 9) res ipsa, de qua sermo est. B. *λόγος*, ratio: 1) ratio, sensu arithmetico; 2) ratio, sensu geometrico, comparatio, *Verhältniss*; 3) ratio i. e. vis et potestas — *Bewandniss*, *Geltung*, *Sinn*, *Bedeutung*; 4) ratio i. e. definitio, notio, vis et significatio, sensu dialectico; 5) ratio, sensu dialectico, i. e. causa idonea, argumentum etc. — *Grund, Beweis, Beweisführung, Schlussfolge etc.*; 6) ratio — doctrina, ratio scientiae (Theorie, System), philosophia, literae in genere; 7) ratio, subjective (Ueberzeugung, Grundsatz, Geist, Sinn, Gesinnung, Charakter); 8) ratio, sensu philosophico, facultas mentis humanae, quae inter ceteras principatum obtinet quaque homo ceteris praestat animalibus (Vernunft); 9) ratio vere rationalis, emphatico sensu, intelligentia, sapientia; 10) in concreto: natura ratione praedita, genius, dicitur de hominibus, inprimis de angelis. C. *ὁ θεῖος λόγος*, ratio et oratio divina. Hier wird untersucht 1) quae sit *τοῦ θείου λόγου* vis et natura? — Vocatur a) *ἰδέα τῶν ἰδεῶν*· b) *ὁ τῆς ἑβδομάδος λόγος*· c) *τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα*· d) *βιβλίον γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς* etc.; e) *κόσμος αὐτός*· f) *οὐρανός*· g) *ἥλιος*· h) *γνόφος*· i) *μονάς*· k) *ὁ ἄνθρωπος θεοῦ*, *υἱὸς θεοῦ*· l) *ὁρῶν Ἰσραήλ* i. e. sapientiae imago et effigies; m) *σύμπαν ἀνθρώπων γένος* i. e. fons et origo rationis, humanitatis imago et effigies; n) *κύριον*, natura infinitis modis dividua, salva quidem ipsius vi; o) *κόρη ἡ κατὰ ὀφθαλμόν*, pupilla oculi i. e. mentis acies omnia penetrans; p) *οὐδὲν ἀγνοεῖν*· q) *ὑπεράνω παντός ἐστι τοῦ κόσμου καὶ πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε* I, 121, 42; r) *λόγῳ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τ. θεὸν* etc. I, 144, 5; s) *ἄτμητοι αἱ δύο φύσεις, ἥτε ἐν ἡμῖν λογισμοῦ καὶ ἡ ὑπὲρ ἡμᾶς τ. θείου λόγου* I, 506, 8. etc.; t) *ὁ θεοῦ λόγος φιλέρημος καὶ μονωτικός* I, 506, 4; u) *τὸ τ. ὄντων πρεσβύτερον ἄῤῥητον, ὁπότε καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ κυρίῳ ὀνόματι οὐ ῥητὸς ἡμῖν* I, 580, 36; v) *οὔτε ὁ θεὸς οὔτε λόγος θεῖος ζημίας αἴτιος* I, 643, 5; w) *λόγον θεῖον πάντων οὐχ ἑκουσίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων ἀδικημάτων ἀμέτοχον* etc. I, 562, 14; x) *μένων καὶ μηδαμῇ τρεπόμενος* I, 546, 6. — 2) Cujusmodi sit *τοῦ θείου λόγου* cum ipso Deo necessitudo? Der *θεῖος λόγος* wird bezeichnet als a) *δύναμις θεοῦ*· b) *τύπος*

τοῦ κόσμου νοητοῦ. Es werden die Beweisstellen angegeben, dass der *λόγος* von Gott bestimmt unterschieden wird, dass der *λόγος* die zweite Stelle nach Gott einnimmt. Es werden dem *λόγος* in dieser Beziehung folgende Bezeichnungen beigelegt: a) *εἰκὼν θεοῦ·* b) *σκιὰ θεοῦ·* c) *παράδειγμα·* d) *ἀρχέτυπος ἰδέα, ἀρχέτυπον·* e) *σφραγίς*, annulus Dei signatorius; f) *ὑπηρέτης θεοῦ·* g) *ἑρμηνεύς, προφήτης, ὑποφήτης θεοῦ·* h) *ὕπαρχος θεοῦ·* i) *οἶκος, νεὼς θεοῦ·* k) *ἱερεὺς θεοῦ, ἀρχιερεύς·* l) *ἄγγελος, μεσότης·* m) *πρωτόγονος θεοῦ λόγος, ἀρχάγγελος·* n) *ἀρχή·* o) *ὄνομα θεοῦ·* p) *θεός*, per catachresin (*δεύτερος θεός*); q) *ὀπαδὸς θεοῦ·* r) *δόξα θεοῦ*, simulacrum Dei. — 3) Sed quae vis et natura *τ. θείου λόγου* inprimis mundo contemplando cernitur. Est enim ille: a) *ὁ νοητὸς κόσμος·* b) *ὄργανον*, instrumentum, quo in creando mundo Deus usus est; c) *τομεύς*, multiplicis et infinitae rerum varietatis individuorum auctor; d) *δεσμός*, vinculum, quo constricta rerum compages unum in corpus coalescit et continetur; e) *ὁ πηδαλιοῦχος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντός*, divina providentia; f) *νόμος ὁ ἀΐδιος·* g) *κεφαλὴ τοῦ σώματος*, caput et princeps rerum universitatis; h) *ποταμὸς τοῦ θεοῦ, κρατήρ, ἡ τῶν ὅλων ψυχή*, sanctum augustumque flumen, mens animusque mundi totam molem permeans et per artus corporis diffusus. — 4) Neque in mundo tantum *τοῦ θείου λόγου* vis et efficacitas sese exserit, sed inprimis in genere humano, quocum ei arctissima intercedit necessitudo: a) primum quidem is est *ὁ θεῖος λόγος*, quocum mortales ad unum omnes affinitatis vinculo conjuncti tenentur; b) deinde idem est fons et origo exemplumque sapientiae, virtutis et felicitatis, quae quidem naturas ratione praeditas deceat; c) denique est idem sapientiae, virtutis, felicitatis inter homines auctor, rector, tutor et effector. Sub 5) wird dann das besondere Verhältniss des *θείου λόγου* zum israelitischen Volke betrachtet und sub 6) die Frage untersucht: utrum *ὁ θεῖος λόγος* Judaeorum tantummodo fuerit, an item ad gentiles pertinuerit et quomodo?

Die Materie, aus welcher die nachbildliche Welt geformt ist, bezeichnet Philon (I, 2, 30.) als *die leblose und durch sich selbst unbewegliche passive Ursache* der Dinge (entgegengesetzt der activen, schaffenden Ursache, dem Göttlichen in ihnen). Cf. I, 495, 22. Er nennt sie qualitätlos und formlos (*ἄποιος καὶ ἄμορφος οὐσία* I, 492, 45.) und setzt sie als *μὴ ὄν* dem *ὄν* (also dem Gott) entgegen. Cf. I, 89, 25. I, 290, 26: *γένεσις ἡ ἀγωγή καὶ ὁδός τίς ἐστιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι.* Am bestimmtesten äussert sich Philon über die Schöpfung der sinnlichen Welt I, 161, 46: *Vieles muss zusammenkommen, damit etwas entstehe* (*πρὸς τὴν τινος γένεσιν*): *das wodurch* (*τὸ ὑφ' οὗ*), *das woraus* (*τὸ ἐξ οὗ*), *das mittels dessen* (*τὸ δι' οὗ*), *das wesswegen* (*τὸ δι' ὅ*). *Und zwar ist das wodurch die Ursache* (*τὸ αἴτιον*), *das woraus die Materie (der Stoff, ὕλη), das mittels dessen das Werkzeug* (*ἐργαλεῖον*), *das wesswegen der Grund* (*ἡ αἰτία*). — *Als Ursache* (*αἴτιον*) *der Welt wirst du finden den Gott, durch welchen sie geschaffen ist; als Materie die vier Elemente* (*στοιχεῖα*), *aus denen sie zusammengesetzt worden; als Werkzeug das Wort* (*λόγος*) *Gottes, mittels dessen sie eingerichtet ist; als Grund* (*αἰτία*) *der Einrichtung* (*κατασκευή*) *die Güte des Werkmeisters.* Die Materie ist das Inhaltlose, Leere, welches erst durch Gott Erfüllung erlangt. Cf. I, 52, 12. I, 88, 13. — Die schon erwähnten 4 Elemente: *Erde, Wasser, Luft* und *Feuer* werden von Philon als *στοιχεῖα* (I, 162, 13. I, 494, 29. et aa. ll.), *ἀρχαὶ καὶ δυνάμεις* (I, 494, 35. I, 513, 42.), *ῥίζαι ἐξ ὧν ὁ κόσμος* (I, 347, 17.) bezeichnet. Die Lehre von den 4 Elementen widerspricht dem, was Philon sonst von der Materie vorbringt, keineswegs (es gibt nicht wie Dähne meint zwei verschiedne Lehrtypen); was vermisst

wird, ist lediglich die Ableitung der Viertheiligkeit aus der Leerheit, dem qualitätlosen Nichtsein des Stoffs. Nur so viel ist klar, dass er die empirisch wahrgenommenen und festgehaltenen vier Elemente erst durch den weltordnenden λόγος (der in dieser Beziehung als τομεύς und δεσμός bezeichnet wird) aus der Materie hervortreten lässt. Dähne führt selbst die Worte des Philon I, 491 u. 492 an. Hier heisst es, dass der welttheilende λόγος *bis zur feinsten Spitze geschärft nicht ermüde alles Sinnliche zu scheiden, bis er zu den Atomen und Theillosen hindurchdringt. — Zuerst machte er zwei Theile, das Schwere und das Leichte, indem er das Grobe von dem Feinen sonderte* (wonach also nur ein quantitativer, kein qualitativer Unterschied in der Materie vorgebildet war); *dann theilte er wieder beides: das Feinere in Luft und Feuer, das Schwerere in Wasser und Erde, und legte also zuerst die sinnlichen Elemente gleichsam als Grundstein dieser sinnlichen Welt. Dann schied er wieder das Schwere und Leichte nach andern Ideen* (mit diesem Scheiden ist also das nachbildliche Schaffen des λόγος nach der göttlichen urbildlichen Welt bezeichnet), *das Leichte in Kaltes und Warmes und nannte das Kalte Luft und das seiner Natur nach Warme Feuer; das Schwere aber wieder in Feuchtes und Trocknes und nannte das Trockne Erde, das Feuchte Wasser. Jedes von diesen aber erhielt nun neue Theilungen: die Erde zerfiel in festes Land und Inseln, das Wasser in Meere und Flüsse und sonstiges Trinkwasser; die Luft in Abwechslung des Sommers und des Winters; das Feuer in das, dessen wir uns bedienen, welches unersättlich und verderblich ist, und in dessen Gegensatz, in das heilsame, welches bestimmt ist den Himmel zusammenzuhalten. Wie nun aber das Ganze, so theilte er auch wieder das Einzelne. Einiges von diesem ward belebt, anderes ohne Leben. — — Auf solche Weise schuf also Gott durch den weltzertheilenden Logos, indem er die ungestaltete und ungeformte Masse aller Dinge, die aus ihr ausgeschiedenen vier Weltelemente und die wieder aus diesen gebildeten lebenden Wesen und Pflanzen mannigfach theilte.* An diesem Orte sieht man auch deutlich wie Philon zu dem ungeschickten Ausdrucke des „Theilers" kommt. Die eben angeführte Stelle ist nämlich eine Interpretation der Worte Genes. XV, 10: καὶ διεῖλεν αὐτὰ μέσα. Cf. I, 329, 21 ss., wo der λόγος als zusammenhaltendes Band (δεσμός) mehr hervorgehoben wird. I, 632, 23. hebt Philon ausdrücklich hervor, dass Gott nicht nur Weltordner sondern Schöpfer (κτίστης) sei.

§. 139. *Fortsetzung.*

Nach seinem eigenen Rathschlusse hielt es Gott für nothwendig, die Natur, welche ohne göttliches Geschenk unfähig war aus sich selbst etwas Gutes zu empfangen, mit ungesparten und reichen Gnadenbezeugungen zu beschenken. Aber nicht nach der Grösse seiner Gnade beschenkt er sie, denn diese ist unendlich und unermesslich, sondern nach den Kräften derer, welche von ihm beschenkt werden. Denn das Gewordene vermag nicht so das Gute aufzunehmen, wie es Gott zu geben vermag; denn Gott

ist überschwänglich an Kraft, das Gewordene dagegen ist zu schwach die Grösse der göttlichen Gnade aufzunehmen und würde unterliegen, wenn Gott nicht einem Jeden nach seiner Kraft diese schützend zutheilte [1]. *Dem Menschen blies Gott Odem des Lebens in das Antlitz, und so wurde nothwendig der Empfangende nach dem Gebenden gebildet. Desswegen heisst es auch, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geworden sei* [2]. *Nur die menschliche Seele hat von Gott die freiwillige Bewegung* (Selbstbestimmung) *empfangen und ist ihm hierin ähnlich* [3]. *Ein jeder von uns, zusammengesetzt aus den vier Elementen, wird zu seiner Zeit seine Schuld zurückbezahlen. Das sind die leiblichen Theile, das geistige und himmlische Geschlecht der Seele aber wird zum reinsten Aether wie zu einem Vater gelangen* [4]. *Aber indem der Mensch* (eben durch den Verstand) *weiss was gut und böse, wählt er oft das Schlechteste und flieht das des Eifern Würdige* [5]. *Die jetzt lebenden Menschen haben mit Ausnahme eines kleinen Theiles mit den frühern keine Aehnlichkeit* [6]. *Keinem Leibe hat der Schöpfer eine Seele gegeben, welche im Stande ist durch sich selbst ihren Urheber zu schauen* [7]. *Aber Gott hat, als er sah, wie das menschliche Geschlecht aus zahlreichen Uebeln zusammengesetzt ist, sich erbarmt und als Beistand und Helfer bei den Krankheiten der Seele die irdische Tugend (die irdische Weisheit) gepflanzt, als Nachbild der himmlischen und urbildlichen* [8]. *Es ist nothwendig, dass wer der göttlichen Tugend nachstreben will, zuerst der menschlichen Genüge leiste, denn thörig ist es zu meinen, dass man das Höhere vollbringen könne, wenn man unfähig ist für das Geringere* [9]. *Der Zweck des Menschen ist Verähnlichung mit dem schaffenden Gotte* [10]. *Ein Jeglicher nähert sich durch das Denken dem göttlichen λόγος als der seligen Natur Abdruck, Bruchstück oder Abglanz* [11]. *Die Tugend wird erlangt durch Natur, durch Askese, durch Unterricht* [12].

1) I, 5, 14. Aus der Thätigkeit des weltbildenden λόγος in der Materie leitete Philon die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Dinge ab

(cf. §. 138. Anm. 36.) und nach ihrer Verschiedenheit sind diese Dinge für die Gnade Gottes empfänglich. Die Gnadengaben Gottes sind geistig, es ist der γυμνὸς καὶ ἀνένδυτος σώματι νοῦς (I, 71, 1.), welcher den Dingen nach ihrer Kraft zu ertragen mitgetheilt wird.

2) I, 332, 32. Diese Aehnlichkeit bedeutet aber weder eine Menschähnlichkeit Gottes, noch eine Gottähnlichkeit des Menschen, bezieht sich nicht auf das Leibliche, sondern auf die *die Seele beherrschende Vernunft* (νοῦς) I, 15, 47. Cf. I, 208, 14. — I, 16, 4. Der νοῦς des Menschen ist zunächst dem λόγος ähnlich und erst durch diesen Gotte; cf. I, 505, 31.

3) I, 279, 42. Ἐλευθερία II, 607, 17. Cf. II, 142, 32. I, 672, 10. wo die Knechtschaft unter Gott als die wahre Freiheit angedeutet wird.

4) I, 513, 49. Philon fährt fort: *Denn wie die Alten lehren gibt es eine fünfte kreisförmige bewegte Wesenheit, besser als die übrigen vier* (die Elemente), *aus welcher der Himmel und die Gestirne gemacht zu sein scheinen und von der daher auch die menschliche Seele ein Theil zu sein scheint.* Cf. I, 512, 33. 41. wo von einem Herabsteigen des νοῦς in den Körper und einem Hinaufsteigen ins Vaterland die Rede. Cf. I, 149, 47. I, 150, 18. I, 416, 30. 37. I, 484, 30. Diess Vaterland, die urbildliche Welt der Ideen, des λόγος kommt dem Menschen zu, da ihm der λόγος mit seinem Hauche den Geist gegeben hat. Dass der λόγος der Gott ist, welcher den Menschen nach seinem Bilde gemacht hat, ist in der ganzen Ansicht des Philon begründet, wird aber von demselben auch noch besonders hervorgehoben. Cf. § 138. Anm. 36. Dass die Seele oder der νοῦς bald als Aehnlichkeit mit Gott, bald als Theil des Aethers bezeichnet wird, ist kein Widerspruch, sondern ganz gemäss der Vorstellung des λόγος. Die Schöpfung des Menschen wird eben so übereinstimmend mit der Natur des λόγος als Idea idearum, Ort der δυνάμεις, an mehren Orten (I, 556. 16. 431. 432.) als durch die Mächte geschehen geschildert. I, 556, 36. heisst es dann: *Der Schöpfer* (δημιουργός) *des Menschen nach der Wahrheit, welcher der reinste Verstand ist, ist der Eine Alleinige Gott; den sogenannten und sinnlichen Menschen aber haben die Vielen geschaffen.* Hier ist der Mensch nach der Wahrheit offenbar der urbildliche Mensch, dem die sinnlichen Menschen nachgeschaffen sind. Der urbildliche Mensch fällt aber in den λόγος und „nach dem Bilde Gottes geschaffen" ist dasselbe wie „nach dem urbildlichen Menschen geschaffen." Von dem wahren Menschen ist auch I, 195. 267. 565. II, 2. 3. 410. die Rede. Cf. Anm. 2. Der Körper wird als eine Fessel der Seele gefasst. Cf. II, 78, 28. I, 627, 35. I, 637, 26. I, 372, 48. I, 91, 41. I, 95, 37. I, 432, 7. I, 437, 38. I, 642, 3. I, 65, 23.

5) I, 432, 10. Im Verlauf dieser Stelle wird dann die Ursache des Bösen im Menschen auf die Nachbildung desselben durch die vielen Mächte bezogen (vergl Anm. 4.), wie auch das Uebel in der Welt aus der Nachbildung abgeleitet wurde. Cf. §. 138. u. die folg. Anm. I, 100, 38: *Die Schlange, die Lust, ist aus sich selbst böse — nur der Schlechte hat theil an ihr; — — sie hat keinen Saamen der Tugend in sich, sondern ist immer und überall verworfen und unrein.* Cf. I, 437, 39. 668, 15. 149, 42. 151, 6. 247, 16. 152, 15. 172, 15.

6) I, 352, 43. Im Folgenden schildert Philon die körperliche und sittliche Entartung. Den Grund dieser Entartung findet Philon darin, dass die jetzigen Menschen nicht von Gott, sondern von Menschen

geschaffen sind: *so sehr aber Gott die Menschen übertrifft, so viel trefflicher muss auch ein göttliches Geschöpf als ein menschliches sein.* Die Abbilder des Urbildes werden immer schwächer, wie die Eisenstäbe, die einer an den andern gereiht an einem Magnet hangen, an Kraft abnehmen, je weiter sie sich von dem Magnet entfernen. Cf. Phil. de mundi opif. vv. II.

7) I, 208, 6. Cf. I, 450, 43. — Weisheit und Tugend besitzt der Mensch nur als Gnadengeschenk Gottes, er kann sie sich nicht selbst durch seinen Verstand geben. I, 62, 9: *Wie das Auge alles andre sieht, sich selbst aber nicht, so erkennt der Verstand alles andre, sich selbst aber begreift er nicht.* I, 208, 7: *Keine Seele ist geschickt aus sich selbst den Schöpfer zu erkennen.*

8) I, 52, 19. Weiter oben sagt Philon für *ἀρετή ἐπίγ.* (l. c. 3.) *ἐπίγειος σοφία*, an andern Stellen *φιλοσοφία*. Cf. I, 516, 8. 526, 43. 12, 36. II, 330, 28. Sonst wird das Heil auch in dem mosaischen Gesetz gesucht (welches dem Philon die Fülle der höchsten Weisheit ist), cf. II, 295, 45. 136, 29. 163, 64. und in den Beispielen heiliger Männer, welche als *ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι* bezeichnet werden. Cf. II, 2, 10. 54, 14. 21. 106, 12. 15. 37. 438, 43. — Wenn Philon dann die *φιλοσοφία ἐπιτήδευσις σοφίας* nennt und die *σοφία* als *ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν* bezeichnet, so redet er hier (I, 530, 35.) von der himmlischen *σοφία*, nicht von der *ἐπίγειος*. Die *φιλοσοφία* ist ihm daher auch *δούλη σοφίας* (l. c. 38.) und Lehrerin der *ἐγκράτεια γαστρὸς καὶ γλώττης*. Alle Wissenschaft ist dem Philon Anleitung zur Tugend. Cf. I, 520, 46. 573, 41. 574, 13. 364, 34. 512, 38. — I, 294, 9: *Die Weisheit ist der zu Gott führende Weg.* Cf. I, 229, 25. 294, 13. — Cf. §. 138. Anm. 28.

9) I, 551, 37.

10) I, 53, 3. Cf. II, 193, 21.

11) I, 35, 12. Cf. II, 7, 14. 202, 35. 338, 11. — I, 67, 15: *Jegliches Abbild begehrt nach dem, dessen Abbild es ist.* I, 560, 40: *Das Erzeugte liebt den Erzeuger.* I, 626, 21: *Alles dürstet nach Gott.*

12) I, 646, 7. Es heisst weiter: *Darum nennt Moses drei weise Stammhäupter unseres Geschlechts, welche zwar nicht denselben Weg einschlugen, aber zu demselben Ziele gelangten. Der älteste, Abraham, strebte auf dem Wege des Unterrichts nach der Tugend, der zweite erreichte sie durch angeborne Kraft oder durch Natur, der dritte, Jakob, durch asketische Uebungen. Es gibt also drei Arten zur Weisheit zu gelangen, von diesen berühren sich die beiden äussersten am nächsten. Die Askese ist nämlich eine Tochter des Unterrichts. Die Natur dagegen ist zwar beiden verwandt, als ihre gemeinschaftliche Wurzel, aber sie wird ohne Kampf als ein vollkommnes Gnadengeschenk erhalten. Wenn aber der Asket kräftig nach dem Ziele läuft und schon hell zu schauen beginnt, was er vorher nur im Dunkeln und wie im Traume sah, so wird sein Name Jakob, der Fersenstosser, in den höheren Israel, Beschauer Gottes, umgewandelt.* Die Askese ist der Weg zur göttlichen Tugend. Von den Asketen sagt Philo näher I, 639: *Sie betrachten Mässigung, die Kunst mit Wenigem zu leben, und Ausdauer als die Grundpfeiler des Lebens, sie verachten Geld und Ruhm, selbst Speise und Trank, sofern sie der Hunger nicht zwingt davon zu kosten; sie sind im Dienste der Tugend gleichgültig gegen Kälte und*

Hitze; von kostbaren Kleidern wissen sie nichts. Von der Ertödtung des Fleisches sagt Philon I, 539 fine: *Ein jeder muss den Bruder des Geistes, den Leib* (das Fleisch), *den Nächsten des vernünftigen Theiles der Seele, den unvernünftigen, den Nachbar des Geistes, die ausgesprochene Rede tödten. Denn nur dann mag der Geist in uns ein Diener Gottes werden, wenn erstlich der Mensch ganz in Seele aufgelöst wird, dadurch dass der verbrüderte Leib, nebst seinen Begierden, weichen muss; zweitens wenn die Seele ihr Nächstes, nämlich den unvernünftigen Theil, aufgibt. Dieser theilt sich wie ein Strom in fünf Arme, die Sinne, und rührt durch diese die Macht der Leidenschaften auf. Endlich muss noch die Vernunft ihren angrenzenden Nachbar, die Rede, entfernen, so dass nur das innere, geistige Sprechen übrig bleibt, erlöst von den Sinnen, erlöst vom Leibe, erlöst von der Rede des Mundes; Denn nur, wenn der Geist auf diese Weise für sich allein lebt, kann er das Wesen rein und ungestört verehren.* Es wird dann dieser Zustand des gereinigten Menschen als ein Hinausgehen über sich selbst geschildert, I, 482 med.: *Wer wird dein Erbe sein? nicht der Geist, der freiwillig im Gefängniss des Leibes verharrt, sondern der sich von diesen Banden befreit, der ausserhalb der Mauern heraustritt und wo möglich sich selbst verlässt. Denn es heisst ja: wer aus dir herausgeht, wird dein Erbe sein. Wenn du also die göttlichen Güter zu erben wünschest, o Seele, so verlasse nicht allein die Erde, d. h. den Leib, die Verwandtschaft, d. h. die Sinne, das Vaterhaus oder die Rede, sondern fliehe dich selbst, geh aus dir heraus, wie die Korybanten, welche von göttlicher Begeisterung trunken sind. Denn nur da ist Erbschaft der himmlischen Güter, wo die Seele begeisterungsvoll nicht mehr bei sich selbst ist, sondern in göttlicher Liebe schwelgt und von der Wahrheit geleitet hinauf zum Vater gezogen wird.* Cf. I, 95 med. — II, 409 fine ss. beantwortet Philon die Frage nach *dem geistigen Saamen, welchen der Weltschöpfer zuerst in das heilige Saatfeld einer vernünftigen Seele ausstreute.* Er gibt nun an 1) *die Hoffnung, die Quelle alles Lebens* (der Mensch der seine Hoffnung auf Gott setzt ist Enos — ἄνθρωπος); 2) *die Busse* (Enoch); 3) *die Gerechtigkeit* (Noah — Deukalion). *Auf diese Dreizahl heiliger Männer folgt eine zweite heiligere, aus demselben Stamme:* 1) *Tugend durch Unterricht, Glaube an Gott* — Abraham; 2) *Tugend durch Natur, Freude* — Isaak; 3) *Tugend durch Askese, Schauen Gottes* — Jakob. Cf. II, 2—9. Hier ist die Tugend gleichsam nach ihren verschiednen Entwickelungsstufen dargestellt. Sonst gibt Philon auch die stoische Eintheilung in 4 Cardinaltugenden an, welche er aus der göttlichen Weisheit ableitet I, 56. — Die Asketen sind die Theoretiker des Philon, die Therapeuten, denen er als Praktiker die Essäer entgegenstellt wie er der himmlischen Weisheit die irdische entgegenstellte. Cf. §. 136, 7. Ueber das prakt. Leben spricht Philon namentlich I, 549, 39 ss.: *Wenn du siehst, wie ein Nichtswürdiger sich heftig gegen die Tugend auflehnt, — so schlage nicht gleich den entgegengesetzten Weg ein und befleissige dich etwa der Armuth, der Einfachheit und eines sehr strengen und einsamen Lebens. Du würdest deinen Widersacher damit nur reizen und dir einen lästigen Feind zuziehen. Sieh, wie du es anfangen musst um seinen Ringkünsten zu entgehen. Lass dich auch mit ihnen ein, nicht mit den Kümmernissen um jene Gegenstände, wohl aber mit Dem, was Ehre, Herrschaft, Silber, Gold, Gutes, Farben, ausgezeichnete Formen und Schönheit dir zu Gebote stellt, und*

wenn du glücklich bist, so gib diesen Dingen die edelste Gestalt und vollbringe so ein lobenswerthes Werk. — — Du wirst die Armen unter deinen Freunden unterstützen, wirst dem Vaterlande reichliche Gaben zustellen, wirst Töchter armer Eltern reichlich ausstatten, kurz wirst Alle zum Mitgenusse deiner Güter laden. — — Darum mag die Wahrheitsliebe diejenigen sehr angemessen tadeln, welche ungeprüft die Beschäftigungen und Erwerbszweige des bürgerlichen Lebens verlassen und sagen, dass sie Ruhm und Vergnügen verachten. Sie prahlen damit und verachten jenes keinesweges; sie leben schmuzig und dürftig, um sich den Schein zu geben, als seien sie Freunde der Ehrbarkeit, der Mässigkeit und Enthaltsamkeit. — Wir sagen zu diesen: Ihr sehnt euch nach einem abgeschiednen und stillen Leben? Was habt ihr denn früher für die menschliche Gesellschaft Gutes vollbracht? Ihr verachtet den Reichthum: seid ihr reich gewesen und habt gerecht gehandelt? — Ihr verlacht die bürgerliche Ordnung und habt vielleicht nie erfahren, wie nützlich sie sei. Uebt euch und sorgt vorerst für die diesem Leben eigenthümlichen und Allen gemeinsamen Geschäfte, und wenn ihr erst in vollem Maasse um eurer Brüder willen in politischen und häuslichen Verhandlungen euch bewegt habt, dann geht über zu der andern und bessern Lebensart; kämpft erst den zu den höhern Kämpfen vorbereitenden Streit im praktischen Leben, vor dem beschaulichen. So kommt ihr dem Vorwurfe der Trägheit und Unthätigkeit entgegen. (Uebers. v. Dähne.) Bemerkenswerth ist noch, dass die Askese nach Philon nicht in Selbstquälerei ausarten soll, *durch welche der Seele eben so geschadet werde wie dem Leibe.* Cf. I, 195, 15. Auch die Therapeuten quälten den Leib nicht, sondern liessen ihn nur nicht übermüthig werden. Da es dem Menschen nie gelingt sich gänzlich von den Banden der Sinnlichkeit zu befreien, so ist auch das Leben des tugendhaften Asketen ein stetes Schwanken, welches Philon mit dem Auf- und Absteigen der Engel auf der Himmelsleiter allegorisch zusammenstellt I, 643, 27: *Die Askese ist ihrer Natur nach gar unregelmässig bewegt, bald steigt sie in die Höhe, bald kehrt sie zurück zum Gegentheil und hat dem Schiffe gleich bald eine glückliche bald eine minder glückliche Fahrt. Das Leben des Asketen, meint Jemand, ist ein Leben einen Tag um den andern; den einen Tag lebt er und ist wohl, den andern Tag schläft er und ist todt. Und es scheint diess nicht mit Unrecht gesagt zu werden. Denn dem Weisen ist es als Loos gefallen die göttliche und himmlische Stätte zu bewohnen, er wird gelehrt nach oben zu streben, die Bösen dagegen nach den Höhlen des Hades; er strebt dem Tode entgegen vom Anfange seines Lebens bis zum Ende und ist vertraut mit diesem Abscheiden von den Windeln bis zum Alter. Der Asket ist gleichsam der Mittelmann zwischen beiden Aeussersten und wie auf einer Leiter steigt er oft heran, oft herab, bald von seinem bessern Theile herangezogen, bald von seinem schlechten entfernt, bis ihm einmal der Richter des Kampfs und des Streits, Gott, der bessern Ordnung zurückgibt und die entgegengesetzte völlig zurückzieht.* — Die durch Unterricht erlangte Tugend unterscheidet sich von der Askese dadurch, dass sie diesen Schwankungen nicht ausgesetzt ist. I, 591, 3. — Noch dürfte auf die von Philon so hochgestellte T u g e n d d u r c h N a t u r näher einzugehen sein. Er sagt, dass sie *die gemeinschaftliche Wurzel* der beiden andern Tugenden (durch Askese und durch Unterricht) sei. Sie ist es, weil der Mensch nur vermöge seiner göttlichen Natur für

Tugend überhaupt empfänglich ist. Ueber den Vorzug der Tugend durch Natur sagt Philon I, 591, 40: *Die gelernte Tugend und die durch Uebung gewonnene ist der Vervollkommnung fähig — das an sich selbst belehrte Geschlecht, welches mehr durch Natur als durch Studium ist wie es ist, ist von Anfang gleichmässig, vollendet und unversehrt, keiner Vervollkommnung bedürftig.* Cf. I, 375 ss. Die Verwandtschaft der drei Tugenden hebt Philon II, 9, 16. hervor: *Weder kann der Unterricht ohne Natur und Uebung erlangt werden, noch die Natur zum Ziele gelangen ohne Unterricht und Uebung, noch die Uebung (Askese), wenn sie nicht auf Natur und Unterricht sich gründet.*

§. 140. *Philon und die ihm verwandten Erscheinungen.*

Die in dem Vorhergehenden vorgetragene Lehre des Philon ist besonders wichtig, erstens weil sie unter allen verwandten Erscheinungen die eigenthümliche Richtung dieser aller auf das ausführlichste und auf die eines philosophisch gebildeten Geistes würdige Weise darlegt; zweitens weil auf sie das Christenthum noch gar keinen Einfluss geübt hat und sie daher auf das reinste den Uebergang der alten Zeit zur neuen (zur christlichen) charakterisirt [1]). Das zu sondern, was der griechischen Philosophie ursprünglich angehört, was asiatischer Weisheit entnommen ist und was speciell dem Judenthum angehört, ist unthunlich [2]), weil eine solche Sonderung das eigenthümliche Wesen der ganzen Erscheinung zerstört und weil diese Erscheinung nicht das Werk des Heterogenes absichtlich verbindenden Verstandes ist. Die Richtung, welche Philon charakterisirt, ist nicht gemacht sondern geworden, und Philon spricht das Bewusstsein eines geistigen Daseins aus, welchem er angehört, das er nur allseitig zum Bewusstsein über sich selbst bringt [3]). Jene drei Momente sind in Philon nicht gesondert neben einander und von ihm willkührlich verknüpft, sondern sie sind in ihm zu einer Einheit gebildet, über welche sich sein Verstand Rechenschaft zu geben sucht. Die allegorisirende Erklärung des Philon ist häufig geschmacklos, aber überall tiefsinnig, und wenn er in den heil. Schriften seines Volkes findet, was nicht darin ist, so legt er doch derartiges hinein, was hineingelegt werden musste, wenn die nationale Offenbarung Gottes zu einer Offenbarung an die Welt, wenn die Volksreligion

zu einer Weltreligion werden sollte [4]). Diess von ihm Hineingelegte waren nicht seine (des Philon) Einfälle, sondern die Gedanken, mit denen sich die Welt getragen, so lange sie existirt, und denen der menschliche Geist nachgegangen ist, so lange er lebt. Was er unter allerlei Volk, auf allerlei Weise je gefunden, darauf sich zu besinnen war an der Zeit und am Orte (Alexandria). Willkührlich war nur die Behandlung der Schrift, in welche Philon die Gedanken hineinlegte, nicht aber waren es diese Gedanken. Der reflectirende Verstand vermochte freilich nicht das Judenthum zur Weltreligion umzugestalten; aber dass er es doch unternommen, sich Mühe darum gegeben, das ist das Wichtige an Philon, es zeigt: was Noth — was an der Zeit war. Der philonischen Lehre verwandt erscheinen alle mit dem Judenthum in Verbindung stehenden Versuche, den weltbesiegenden Gehalt des Christenthums ganz oder theilweise dem Judenthum oder dem reflectirenden Verstande zu vindiciren [5]). Die Kabbala, in welcher die jüdische Weisheit mehrer Jahrhunderte, während welcher das Judenthum in die Nacht der Verachtung zurückgedrängt wurde, niedergelegt ist, legt Zeugniss hierfür ab [6]); dessgleichen die Gnostiker, welche eben durch alexandrinisch-philosophische Betrachtungen von der vollständigen Anerkennung des Christenthums abgehalten wurden, — denen der reflectirende Verstand eben so zum Hinderniss des Glaubens wurde, wie er dem Philon unmöglich gemacht hatte zu einer dem Christenthum adäquaten Anschauung zu gelangen [7]). Die hier eben berührten geschichtlichen dem Philon verwandten Erscheinungen sind mehr oder weniger trübe Gemische von Philosophie und Religion, in denen eine zum Phantastischen sich hinüberdrängende Einbildungskraft Herr über den Verstand wird. Sie haben nur ein sehr untergeordnetes Interesse für die Philosophie.

1) Diejenigen Lehren des Christenthums, welche dasselbe im Gegensatze gegen asiatische Weisheit und gegen griechische Philosophie aufstellt, namentlich: Menschwerdung Gottes, Persönlichkeit des Menschengeistes durch Gott und in Gott (wie Glied am Leibe), Vergeistigung der Materie (Auferstehung des Leibes) — finden sich bei Philon weder für das Judenthum vindicirt, wie dieses bei späteren verwandten Erscheinungen (s. d. Folg.) mehr oder weniger der Fall ist, noch

ausdrücklich widerlegt. Sie bleiben auf ausgeschlossen, was einzig daraus zu erklären ist, dass Philon gar keine Ahnung davon gehabt hat. Philon hat gar keine Notiz vom Christenthume gehabt. Wollte man meinen, dass dieses nicht möglich, da Philon ein Zeitgenosse Jesu war und sich um jüdische Angelegenheiten eifrig bekümmerte, so muss man entgegnen: dass die Anfänge des Christenthums nur durch ihre Folge die hohe Wichtigkeit erlangt haben, zu ihrer Zeit dem alexandrinischen Juden, welcher alles Heil in der Gelehrsamkeit suchte, ein äusserliches kaum der Beachtung werthe Ereignisse sein mussten, wenn nicht besondere Umstände ihn mit den Lehren des jungen Christenthums näher bekannt machten. Dazu kommt noch die Judenverfolgung in Aegypten, welche in die Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums fällt und die Philon speciell in Anspruch nahm. Hieraus erklärt sich zur Genüge, wie Philon gar keine Kenntniss von der neuen Erscheinung, keine Ahnung von ihrer unendlichen Bedeutung haben konnte. Für das Bemerkte legen die messian. Hoffnungen des Philon Zeugniss ab. S. d. folg. Anm. 3.

2) Wie z. B. Ritter in seiner Gesch. der Philos. des Breiteren thut, wie gewöhnlich angebend, was die Philosophie des Philon „dürfte, möchte und könnte" sein, nicht wie sie ist.

3) Cf. §. 136. Anm. 6.

4) Die Nothwendigkeit der Erhebung des Judaismus zum Welteigenthum erkannte Philon auf das Bestimmteste und erhob sich in dieser Beziehung über alle nationale Bornirtheit, ohne desswegen das Bewusstsein von dem religiösen Vorzuge des Judenthums aufzugeben. Nicht allein sagt er quaest. in Genes. II, 60 (p. 144): *Wir alle Menschen sind verwandt und Brüder, die in Folge höherer Verwandtschaft aneinander hangen müssen; denn wir alle sind Einer und derselben Mutter Abkömmlinge, nämlich der vernünftigen Wesenheit;* — sondern er setzt die Erweiterung des Judaismus auch ausdrücklich mit seinen messian. Hoffnungen in Verbindung. Zwar nahm er allerdings einen Vorzug der Juden vor allen andern Völkern an (cf. II, 388), aber diesen Vorzug führt er auf die priesterliche Würde zurück, welche das Volk der Juden unter den übrigen Völkern besitzt. So sagt er II, 15, 30: — *des Mannes Frömmigkeit wollte der Herr belohnen, indem er das Ehebett unversehrt bewahrte, aus dem nicht Töchter bloss und Söhne, sondern ein ganzes Volk hervorsprossen sollte, und zwar das gottgeliebteste von allen, welches, meiner Meinung nach, das Prophetenamt und Priesterthum für das ganze Menschengeschlecht zum Antheil empfing.* Cf. II, 9 fine. 104 fine. 238 med. 227 med. Die messianischen Hoffnungen des Philon bestehen in der Erwartung, dass Gott die Welt zum Frieden in sich und so zum Heile bringen werde. So sagt er II, 421 fine ss., dass der Kampf zwischen Menschen und Thieren ein Ende finden werde, und macht dieses von der Zähmung der Leidenschaften im Menschen, also von dem Frieden im Menschen abhängig. Dann, sagt er weiter, würden auch die Menschen unter einander Frieden halten, die Feinde des Menschengeschlechts aber vertilgt werden. Die vollste Genüge wird dann allen Menschen zu theil werden, ja Reichthum, denn der Segen Gottes wird auf ihren Feldern ruhen. Ihre Nachkommenschaft wird gesegnet sein u. s. f. Das auserlesene Volk Gottes, über welches dieser Friede, diese glücklichen Zeiten kommen werden, wird aber auch alle andern Menschen jenes Heils theilhaftig machen, indem es diese zu seiner Tugend herüberzieht, so dass der Vorzug des jüdischen Volkes keine Auszeichnung der Eitelkeit ist, sondern nur zum Heile des ganzen Menschen-

geschlechts gereicht. — Die Erscheinung des Messias macht Philon abhängig von der Besserung des jüd. Volkes. Dann werden (II, 436, in.) die Zerstreuten nach dem gelobten Lande ziehen, *geführt von einer übernatürlich menschlichen Gestalt* (ὄψις), *welche den übrigen unsichtbar ist und allein von den zu rettenden gesehen wird.* — Philon überwand nicht die Spaltung zwischen Geist und Materie, sonst hätte er eben selbst das Werk Christi vollbracht, und so ist ihm denn auch der Messias kein menschgewordener Gott, sondern ein Mittelding, welches weder Gott noch Mensch ist, anstatt beides zugleich zu sein. Wie sehr seine messianischen Hoffnungen auch schon verklärt sind gegen die grobsinnlichen der Masse seines Volkes, so haftet doch auch ihnen noch gar viel Menschliches an, und wie sehr er auch das ganze Menschengeschlecht an dem Heil des Messias theil nehmen lässt, so bleibt ihm doch das jüd. Volk der Vermittler, für welches allein es zunächst nur einen Messias gibt. Er erwartet sinnlich zu viel, geistig zu wenig von dem Messias.

5) Hierher gehören Simon Magus und Elxai, von denen Gfrörer im zweiten Theile seines angef. Werkes handelt und ihre Verwandtschaft mit den alexandrinischen Lehrern nachweist. Von Simon (der nach Einigen ein Samaritaner, nach Josephus ein cyprischer Jude war) wird Act. VIII, 10. gesagt, dass er von seinen Anhängern ἡ μεγάλη δύναμις τοῦ θεοῦ genannt worden sei. Aus den Kirchenvätern sieht man, dass dieser Simon eine eigene Religion stiften wollte, und nach Hieronym. in Matth. cap. XXIV, v. 5. Tom. VII, pag. 193. opp. edit. Venetae Vallarsii hat er sich selbst gesagt: Ego sum sermo Dei (d. h. λόγος), ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei. Irenaeus adv. haeres. I, cap. 20. sagt sogar: Hic (Simon) itaque a multis quasi Deus glorificatus est, et docuit semet ipsum esse, qui inter Judaeos quidem quasi filius adparuerit, in Samariam quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit. Hier also ist offenbar schon die Vorstellung einer Menschwerdung Gottes, welche Philon noch nicht zu fassen vermochte; aber Jesus hatte schon gelebt, mit ihm war diese Vorstellung in die Welt gekommen. Cf. Hilgers Simon der Zauberer. In d. Zeitschr. f. Philos. und kathol. Theol. 1837. 21. H. S. 47 ff. — Von Elxai gibt Epiphanios Nachricht. Derselbe sagt Haeres. 19. ed. Petav. Vol. I, pag. 39 ss.: Elxai, ein falscher Prophet, habe sich zur Zeit des Trajan mit einer heuchlerischen jüd. Sekte, den Ossenern (Essenern), verbunden. Seine Anhänger hätten ihn (was auch El-Xai bedeute) *für eine verborgene Kraft Gottes* gehalten. *Christus* (aber wahrscheinlich nicht Jesus von Nazareth) *erklärten sie für eine Kreatur, die da und dort erscheine. Zuerst habe er den Leib Adams sich angebildet und ziehe denselben wieder an, wenn es ihm beliebe. Sein Name sei Christus, eine Schwester von ihm ist der heilige Geist, eine weibliche Gestalt etc.* (Nach Gfrörers Uebers.) Gfrörer weist näher die Verwandtschaft der Lehren des Elxai mit den Alexandrinern nach. — Hier könnte auch noch Numenios (s. §. 141.) angeführt werden.

6) Ueber die Kabbala s. Artis Cabbalisticae, hoc est reconditae theologiae et philosophiae scriptores (von Joh. Pistorius) T. I. Basil. 1587. f. — Liber Jezirah translatus et notis illustratus a Rittangelo. Amstel. 1642. 4. — Kabbala denudata, seu doctrina Ebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica. Opus antiquissimae philosophiae barbaricae variis speciminibus refertissimum, in quo ante ipsam libri translationem difficillimi atque in literatura Ebraica summi, commentarii nempe in Pentateuchum et quasi totum

scripturarum V. T. kabbalistici, cui nomen Sohar, tam veteris quam recentis, ejusque Tikkunim seu supplementorum tam veterum quam recentiorum praemittitur apparatus. T. I. Solisb. 1677. 4.; T. II. Liber Sohar restitutus. (Edit. Chr. Knorr de Rosenroth.) Francof. 1684. 4. — Elucidarius cabbalisticus s. reconditae Hebraeorum philosophiae brevis et succincta recensio. Epitomatore Joh. Geo. Wachtero. Rom. 1706. 8. — Rabbi Cohen Irira Porta Coelorum. Wolf biblioth. Hebr. Hamb. 1821. IV Voll. 4. (in Bd. I.) — Eisenmengers entdecktes Judenthum. Königsb. II Bde. 1711. 4. — De la Nauze remarques sur l'antiquité et l'origine de la Cabbale, in den Mém. de l'Acad. des Inscr. T. IX.; deutsch in Hissmanns Magaz. I. Bd. S. 245 f. — Joh. Friedr. Kleuker über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten etc. Riga 1786. 8. — Salomon Maimons Leben, herausgegeben von Phil. Moritz. Berl. 1792. II Th. 8. — Ueber Emanation und Pantheismus der Vorwelt, mit besonderer Hinsicht auf die Schriftsteller des A. und N. T. histor. krit. und exeget. bearbeitet. Frf. 1805. 8. — Pet. Beer Geschichte, Lehre und Meinungen aller Sekten der Juden. Bd. 2. Brünn 1822. 8. — Das Buch Jezirah herausgeg. v. J. G. von Meyer. (Leipz. 1830. 8.) — Ant. Theod. Hartmann die enge Verbindung des A. T. m. d. N. Hamb. 1831. 8. — M. Freystadt philosophia cabbalistica et pantheismus. Königsb. 1832. 8. — Aug. Tholuck de ortu Cabbalae. Hamb. 1836. 4. als 2. Theil s. Comment. de vi, quam graeca philos. in theol. tum Muhammedanorum tum Judaeorum exercuerit. — Kabbala bedeutet Tradition. Sie soll um den Anfang des 2. Jahrh. n. Chr. entstanden sein, durch den Rabbi Akibba und dess. Schüler Simeon Ben Jochai, von denen dem erstern das Buch Jezirah (Schöpfung), dem zweiten das Buch Sohar (Glanz) zugeschrieben wird. Einige halten das Buch Habbahir für noch älter. Die oben angeführte Porta Coelorum des Rabbi Abraham Cohen Irira ist ein Commentar zu den ältern Schriften und entstand erst im 15. Jahrh. Tholuck setzt die Entstehung der Kabbala in das spätere Mittelalter, als die Juden mit der neuplaton. Philosophie durch die Araber bekannt wurden. Gewiss ist, dass die Christen vor dem 15. Jahrhundert keine Kenntniss von der Existenz der Kabbala gehabt haben; die Juden sollen sie geheim gehalten haben. Der philos. Werth der Kabbala ist sehr gering; sie ist ein trübes Gemisch von orient. Weisheit, Aberglauben, wohl auch, obschon sorgfältig verhüllt, christlichen Ideen und griechischer Philosophie. Das Philosophische in ihr zeigt die nächste Verwandtschaft mit Philon. Wie bei diesem wird in der Kabbala eine stufenweise sich immer mehr von Gott entfernende Reihe der Schöpfungen gelehrt. Dem λόγος des Philon entspricht der Adam Kadmon oder Messiah, der Sohn Gottes, der Vermittler aller Schöpfung. Auch bei Philon finden wir diese Zusammenstellung des Adam mit dem zweiten Gotte, dem λόγος. (Cf. §. 138.) Wie bei Philon wird Gott, Ensoph, das Urlicht genannt, welches ausströmt; wie bei Philon werden wir auch in der Kabbala an die pythagoreisch-ägyptische Zahlensymbolik erinnert. Es gibt Einen, der Grund aller Dinge, vier Welten, zehn Sephiroth, Lichtströme, welche jene Welten bilden. Die vier Welten sind: Aziluth, die vollkommenste, in welcher keine Veränderlichkeit; Briah, die veränderliche Welt; Jezirah, die geformte, in welcher die reinen Geister in die Materie gesetzt; Aziah, die gemachte, vegetirende, empfindende Welt. Die Grundzüge dieser Lehre stimmen mit Philon überein, eine geschmacklose phantastische Einbildungskraft ist geschäftig dieselben auszuschmücken.

7) Ueber die Gnostiker s. Walch de philosophia oriental. Gnosticorum systematis fonte, und Michaelis de indiciis gnosticae

philosophiae tempore LXX interpretum et Philonis, in Michaelis Syntagm. Commentatt. P. II. — Ern. Ant. Lewald Comm. ad hist. religionum vett. illustrandam pertinens de doctrina Gnosticorum. Heidelb. 1818. 8. — Joh. Aug. Neander Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berl. 1818. 8. und dess. Allgem. Gesch. der christl. Relig. Hamb. 1826. I. Bd. 1. Abth. 4. Abschn. Früher schon: de fidei gnoseosque idea et ea, quae ad se invicem atque ad philosophiam referuntur ratione sec. mentem Clem. Alexandr. Heidelb. 1811. 8. — Lücke Kritik der bisherigen Untersuchungen über die Gnostiker, in Schleiermachers, De Wette's und Lücke's theolog. Zeitschrift II. 2. Berl. 1820. 8. — J. Matter Historie critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne. Par. u. Strassb. 1828. 3 Bde. 8. Uebersetzt von Ch. H. Dörner. Heilbr. 1833. 8. — J. J. Schmidt über die Verwandtschaft der gnostisch-theosoph. Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhaismus. Leipz. 1827. 8. — Christenthum, Gnosticismus u. Scholasticismus. Vorless. von H. Pätsch. Berl. 1832. 8. — F. Ch. Baur die christl. Gnosis oder die christl. Religionsphilos. in ihrer geschichtl. Entwickelung. Tüb. 1835. 8. (Früher ders. über den idealen Christianismus der Gnostiker 1828.) — Die Gnostiker waren theils Christen, welche jedoch mit Recht als Ketzer betrachtet wurden, theils Juden. Simon Magus (s. Anm. 5.) wird zuweilen zu ihnen gerechnet. Die ersten gnostischen Ketzer waren die Doketen (vergl. Gfrörer Philo etc. Bd. II. S. 368), gegen welche schon Johannes (Br. I, 4, 2. 3. II, 7.) kämpft. Die Doketen glaubten nicht, dass Jesus Christus *in das Fleisch eingegangen sei*. Das ist ganz der alexandrinischen jüdischen Philosophie gemäss, welche, wie wir bei Philon (cf. Anm. 4.) gesehen haben, eine wirkliche Menschwerdung Gottes nicht statuirte. Grade das, wodurch sich das Christenthum wesentlich von der alexandrin. Weisheit unterschied, erkannten die Doketen nicht an. Im ersten Jahrh. nach Christus lebten die Gnostiker: der Samariter Menander, der Jude Kerinthos; im zweiten: der Syrer Saturninos, die Alexandriner Basilides, Karpokrates und Valentinus (über die Auffindung des Mnspts. einer koptischen Uebers. von der „Neuen Weisheit" des Gnost. Valentinus in dem brit. Museum s. den Auszug aus dem Bericht von Dulaurier in dem Echo du Monde savant, 1838. No. 44. im Ausland 1838. No. 323.), später Marcion von Sinope (cf. Aug. Hahn Progr. de gnosi Marcionis Antinomi P. I et II. Regiom. 1820. 21. 8. und Antitheses Marcionis Gnostici, liber deperditus, nunc quoad ejus fieri potuit restitutus, ib. 1823. 4.), Cerdo und Bardesanes (cf. Aug. Hahn Bardesanes Gnosticus Syrorum primus hymnologus. Comment. hist. theol. Lips. 1819. 8.), Manes, welcher 277 auf Befehl des Königs Sapor hingerichtet worden sein soll. (Cf. J. Ch. Wolf Manichaeismus ante Manichaeum. Hamb. 1707. 8. — Beausobre historie critique de Manichée et du Manichéisme. Amstel. 1734. 39. 2 Voll. 4. — P. Bayle's W. B. s. v. Manichäer. — Walchs Ketzergeschichte I. Th. S. 770 ff. — K. A. von Reichlin-Melldegg die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung etc. Frankf. a. M. 1825. 8. — A. F. Vict. de Wegnern Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione e fontibus descripsit. Lips. 1807. 8. — F. Ch. Baur das manich. Religionssystem, nach den Quellen etc. Tübing. 1831. 8. — Verhältniss der Lehre Mani's zum Parsismus, aus dem Armenischen des Bisch. Esnig, übers. von Neumann, in Illgens Zeitschr. für die histor. Theol. B. 4. St. I u. 2. — F. E. Colditz die Entstehung des manich. Religionssystems histor. krit. untersucht. Leipz.

1837. 8.) — Bei allen Gnostikern finden wir die philon. Grundansichten wieder: den Gegensatz von Geist (Licht) und Materie, Gutem und Bösem, die Emanation aus (dem schlechthin Seienden, Unaussprechbaren, Urlicht) Gott durch Vermittlung der Aeonen oder Archonten (der δυνάμεις des Philon), so dass der Gott nicht mit der Materie in Berührung kommt. Als höchste δύναμις wird wieder der λόγος (νοῦς) genannt. Die wirkliche Menschwerdung Gottes suchen sie zu umgehen. So lehrte Kerinthos: Der erhabenste Aeon, welchen Gott zum Heile der Menschheit (zum Siege über die Materie) gesandt, sei Christus, welcher sich in Gestalt einer Taube auf den Menschen Jesus herabgelassen, aber vor der Kreuzigung ihn wieder verlassen habe — also dass der Aeon nur über den Menschen als einen andern, fremden mächtig war.

B. Alexandrinische heidnische Philosophie.

§. 141. *Vorläufer. Erste heidnische Denker, welche griechische Philosophie mit asiatischer Weisheit in Verbindung bringen.*

Die erste Verknüpfung asiatischer Weisheit mit griechischer Philosophie bei heidnischen Denkern hat nur als Uebergang zu den alexandrinischen Neuplatonikern Bedeutung. Merkwürdig stellt sich hier die Persönlichkeit des Apollonios von Tyana dar, welcher im ersten Jahrh. der christl. Zeitrechnung lebte und nicht mit Unrecht mit Jesus verglichen worden ist [1]). Derselbe war durch pythagoreische Philosophie gebildet, und wie diese von ihrem Ursprung her der asiatischen Weisheit am nächsten unter allen griechischen Philosophien verwandt war, so war sie auch am geeignetsten zu derselben hinzuleiten [2]). Die Richtung des Apollonios war durchaus mehr religiös als philosophisch und ging auf eine von Irrthümern gereinigte Wiederherstellung der alterthümlichen Religion [3]). Die pythagoreische Zahlenlehre scheint dem Apollonios nur von untergeordneter Bedeutung gewesen zu sein [4]). Auch (der schon als späterer Akademiker §. 124. genannte) Plutarchos, welcher gleichfalls mit asiatischer Weisheit bekannt war [5]), strebte nach einer Vereinigung wissenschaftlicher Ueberzeugung mit der Religion und damit nach einer gereinigten Wiederherstellung der letzteren [6]). Wir finden auch bei ihm die Ahnung einer Weltreligion [7]). Er ist als Philosoph

Eklektiker, aber ohne zu einer systematischen Auffassung der Philosophie zu gelangen, welche ihm vorzugsweise nur Führerin auf dem Gebiete der Religion ist, aber sich dieses Gebietes nicht selbständig bemächtigt [8]). Auch von ihm werden asiatische Weisheit und griechische Bildung verbunden, und diese Verbindung führt äusserlich zu einer auffallenden Aehnlichkeit seiner Ansichten mit den Lehren des Philon [9]), welche bei L. Apulejus noch mehr hervortritt [10]). — Noch bestimmter als Vermittler zwischen Philon und den heidnischen alexandrinischen Philosophen stellt sich Numenios aus Apamea in Syrien dar, welcher im 2. Jahrhundert nach Christus lebte [11]). Er war ein solcher Verehrer des Mosaismus, dass er den Platon als einen attisch redenden Moses bezeichnete [12]). Wir finden bei ihm die philon. Ansicht *von dem ersten Gotte, welchem jegliches Werk fremd ist* [13]), welcher aber der Vater des weltbildenden Gottes ist, des zweiten, des Urhebers alles Werdens [14]). Die Welt selbst wird von ihm als dritter Gott bezeichnet [15]).

1) Cf. Olearii dissert. de Apoll. Tyan. in dessen Philostratorum opp. (Lips. 1709. f.) — J. L. Mosheim diss. de existimatione Apollonii Tyan. in dess. commentt. et oratt. var. arg. Hamb. 1751. 8. p. 347 ss. — S. Ch. Klose diss. III de Apollonio Tyan., philosopho pythagorico thaumaturgo, et de Philostrato. Viteb. 1723—24. 4. — (Zimmermann) de miraculis Apollonii Tyan. liber. Edinb. 1755. — J. C. Herzog Dissert. philosophia practic. Apollonii Tyan. in sciagraphia. Lips. 1719. 4. — Baur Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniss des Pythagoreismus zum Christenthum. Tübing. 1832. 8. Auch P. Bayle's Wörterbuch und Buhle's Art. über den Apollonios in der Encyclopädie von Ersch und Gruber sind zu vergleichen. Von seinen Schriften besitzen wir nur von Philostrat gesammelte Briefe. S. Apollonii Tyan. epp. LXXX. gr. c. vers. Eilhardi Lubini. Ap. Commelin. 1601. 8. — Philostratos der Aeltere beschrieb nach älteren Schriften, namentlich nach der eines Schülers des Apollonios, Damis, auf Befehl der Kaiserin Julia Domna das Leben des Apollonios und stellt ihn als einen Mann von heiligem Lebenswandel dar, der ausgerüstet mit göttlichen Kräften, wunderbare Thaten verrichtete und die Zukunft voraussah. Ja Apollonios wird ein menschgewordener Gott (Proteus) genannt. Man hat desswegen angenommen, Philostratos habe in Apollonios ein Gegenbild von Jesus aufgestellt, wohl gar gegen das Christenthum polemisirt. Weder das eine noch das andere scheint der Fall, wenn man die Schrift unbefangen betrachtet. Die Erscheinung des Apollonios ist ein Beweis, wie sehr selbst das Heidenthum eines Heilandes bedurfte, wie reif es war zur Erscheinung des Stifters der Weltreligion. Apollonios ist ein missglückter Versuch des Heidenthums den Welterlöser aus sich herauszugebären.

2) Apollonios leitete die Lehre des Pythagoras von Indien ab, von wo sie zunächst nach Aegypten gekommen wäre, wo sie Pythagoras kennen gelernt hätte (cf. Porphyr. vit. Apoll. III, 19.), und reiste selbst zu den indischen Weisen (ibid. I, 18.).

3) Philostr. III, 41. IV, 19. wird namentlich einer Schrift des Apollonios über die Opfer gedacht: *wie man jedem Gotte auf eine angemessene und angenehme Weise opfern könne.* Die blutigen Opfer missbilligte Apollonios, dem höchsten Gotte zieme kein Opfer, als Gebet des Herzens. Cf. Euseb. praep. ev. IV, 13.

4) Cf. Porph. v. Ap. III, 30.

5) S. §. 135. Anm. 2.

6) S. §. 124. Vergl. noch Schreiter de doctrina Plutarchi et theologica et morali, in Illgens Zeitschrift für die histor. Theologie Bd. 6.

7) Cf. Plut. de Isid. et Osir. 67: *Wir nehmen nicht verschiedne Götter bei den verschiednen Völkern an, keine ausländischen und keine griechischen, keine südlichen und keine nördlichen; sondern wie Sonne, Mond, Himmel, Erde und Meer allen Menschen gemeinsam sind und nur bei den verschiednen Völkern verschiedne Benennungen haben: so gibt es auch nur Ein vernünftiges Wesen, welches diese Dinge ordnet, Eine sie regierende Vorsehung und untergeordnete Kräfte, welche über die einzelnen Dinge gesetzt sind und bei verschiednen Völkern herkömmlicher Weise verschiedne Verehrung und Benennung haben.*

8) Cf. Plut. de Isid. et Osir. 68.

9) So z. B., wenn Plutarch in der eben Anm. 7. angeführten Stelle von *untergeordneten Kräften, welche über die einzelnen Dinge gesetzt sind,* redet. Vergl. §. 138 Anm. 36.

10) S. §. 124. — Apulejus meint, dass es Gott nicht zustehe alles selbst zu besorgen, sondern dass er dazu seiner Diener bedürfe, welche Diener die Dämonen wären, Mittelwesen zwischen Himmel und Erde.

11) Ueber ihn und seine Lehre: Orig. adv. Cels. IV, 6. V, 5. 7. Euseb. praep. evang. IX, 6. 7. XI, 10. 18. XIII, 5. XIV, 5. XV, 17. — Numenios stand bei den Alexandrinern in hohem Ansehen, wie denn dem Plotinos nachgesagt wurde, dass er seine Lehre dem Numenios verdanke. Cf. Porphyr. vit. Plot. c. 17.

12) Porphyr. de antro nymph. 10. Clem. Alex. strom. I, p. 342.

13) Euseb. praep. ev. XI, 18.

14) Ibid. 22.

15) Procl. in Tim. II, p. 93.

§. 142. *Verhältniss der heidnischen Neuplatoniker zu den übrigen Alexandrinern und zum Christenthum.*

St. Croix lettre à Mr. du Theil sur une nouvelle edition de tous les ouvrages des philosophes eclectiques. Par. 1797. 8. — Gottfr. Olearii Diss. de philosophia eclectica, in s. Uebers. der historia philosophica von Stanley p. 1205 ff. — Histoire critique de l'Eclecticisme ou des nouveaux Platoniciens. Avign. 1766. II Voll. 12. — Ge. G. Fülleborn Neuplatonische Philosophie, in den Beitr. zur Gesch. der Philos. III. St. N. 3. S. 70ff. — Chph. Meiners Beitrag zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geb. in einigen Betrachtungen über die neuplaton. Philosophie. Leipz. 1782. 8. — C. A. G. Keil de causis alieni Platonicorum recentiorum a religione christiana animi. Lips. 1785. 4. — J. G. A. Oelrichs Comm. de doctrina Platonis de Deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta. Marb. 1788. 8. — Alb. Christ. Roth Diss. (Praes. Jo. B. Carpzov) trinitas platonica. Lips. 1693. 4. — Jo. W. Jani Diss. (Praes. J. G. Neumann) trinitas Platonismi vere et falso suspecta. Viteb. 1708. 4. — H. J. Ledermüller Diss. (Praes. G. A. Will) de theurgia et virtutibus theurgicis. Altd. 1763. 4. — Jo. A. Dietelmaier Progr. quo seriem veterum in schola Alexandrina doctorum exponit. Altd. 1746. 4. — Im. Fichte de philosophiae novae platonicae origine. Berol. 1818. 8. — Fr. Bouterwek Philosophorum Alexandrinorum ac Neo-Platonicorum recensio accuratior. Comment. in Soc. Gott. habita. 1821. 4. (Vergl. Gött. gel. Anz. 166—167. St. 1821.) — Jacques Matter essai hist. sur l'école d'Alexandrie. Par. 1820. II T. 8. — K. Vogt Neoplatonismus und Christenthum. Th. 1. Neoplaton sch Lehre. Berl. 1836. 8.

Die heidnischen alexandrinischen Neuplatoniker vereinigen altasiatische Weisheit mit griechischer Philosophie auf die der Philosophie würdigste Weise, soweit solches überhaupt auf der eben gegenwärtigen Stufe der Entwickelung des selbstbewussten Geistes möglich war. Obschon sie nämlich die Welt des Geistes, auf deren Erkenntniss es ankommt, nicht wissenschaftlich construiren, vielmehr sich zu derselben auch nur in der Anschauung erheben, so ist ihnen doch das Mittel zu dieser Anschauung zu gelangen einzig die Philosophie, und sie behaupten, dass in der Anschauung der Welt des Geistes der schauende Geist nicht in ein anderes Element übergehe, sondern in dem der Wissenschaft bleibe. Quelle der höhern Erkenntniss ist ihnen daher nicht eine göttliche Offenbarung, sondern der eigene ihnen inwohnende ursprünglich göttliche Geist, welcher nur

zu sich selbst zu kommen, sich von allem ihm anhaftenden Ungöttlichen zu befreien hat, um zur Anschauung des Geistes in seiner Wahrheit zu gelangen. Hierdurch unterscheiden sie sich von Philon und den diesem verwandten Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie. Aber auch von den christlichen Philosophen des Mittelalters unterscheiden sie sich in eben dieser Beziehung. Was für Philon das alte Testament, das ist für die christlichen Philosophen die Kirchenlehre: die einzige Quelle der Wahrheit, welche die Philosophie nicht entbehren, noch weniger ersetzen, sondern nur benutzen kann. Unterschieden von Philon und dem Christenthum sich annähernd verhalten sie sich, indem sie in der Vorstellung die Differenz zwischen Geist und Materie überwinden, ja die Materie wird von ihnen, wie wir sehen werden, selbst aus dem Geiste abgeleitet, die Nothwendigkeit des Gegensatzes anerkannt, aber damit auch nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit der Aufhebung des Gegensatzes begriffen. Das Menschwerden Gottes, das Gottwerden des Menschen tritt klar in das Bewusstsein, ersteres als Aufgabe der Erkenntniss, letzteres als Aufgabe des Lebens des Menschen; aber beide Aufgaben werden identificirt; praktisches und theoretisches Verhalten werden nicht unterschieden, so dass es auch nicht zu einer Ableitung des einen aus dem andern kommt. Tugend und Wissen fallen auf diesem Standpunkte (wie bei allen Sokratikern) zusammen, das Wissen ist die vollkommene Tugend. Hierdurch gehört der alexandrinische Neuplatonismus noch dem Griechenthum an, über welches er durch den Inhalt seiner Lehren ganz hinweg ist, und hierdurch unterscheidet er sich denn auch wesentlich vom Christenthum, welches die sittliche Würde des Menschen vom Wissen schlechthin trennt. Mit Unrecht hat man alle Neuplatoniker als Schwärmer oder Mystiker bezeichnet, indem man die Anschauung des Göttlichen, welche sie fordern und als Ziel aller Tugend und Wissenschaft darstellen, verkannt hat. Diese Anschauung ist kein Versenken in das Gefühl des Göttlichen, als welches der Boden aller Schwärmerei und Mystik, sondern ist ein gedankenklares Schauen

des Geistes, welches freilich insofern noch philosophisch mangelhaft, als es sich nicht zum bestimmten selbstbewussten Denken im Gebiet des Ewigen erhebt. Diese Anschauung ist das Gebiet aller speculativen Philosophie, aber auch aller wahren Poesie und der wahren Religion. Die Seichtigkeit eines ungebildeten und eben in seiner Rohheit suffisanten Verstandes bezeichnet diese Anschauung als Mystik, weil sie freilich für ihn ein Mysterium ist. Worin sie schauen, das nennen die Neuplatoniker den νοῦς, die Vernunft, den Geist, und schon hiermit lehnen sie alle Schwärmerei und Mystik von sich ab. Man kann von den Neuplatonikern nur sagen, dass ihre Anschauung mehr religiös als philosophisch und dass sie sich selbst getäuscht, wenn sie meinten durch die Wissenschaft zu ihr erhoben und in ihr gehalten worden zu sein. Aus diesem Grunde hat auch das Christenthum und näher die christliche Philosophie den Neuplatonismus überwältigt, welcher der gefährlichste Gegner des Christenthums war. Das Christenthum siegte durch die Wahrheit, dass ein Standpunkt im Göttlichen, wie ihn der Neuplatonismus lehrte, nicht der Wissenschaft, sondern der Religion angehöre, dass nicht das Wissen, sondern der Glaube den Menschen geschickt mache zur unmittelbaren Hingebung an Gott, dass die Sittlichkeit, in höchster Vollendung das Lebendigwerden Gottes im Menschen, über alles Wissen erhaben sei. — Man hat die Neuplatoniker ferner als Eklektiker bezeichnet. Sie waren durch die ganze vorhergehende Entwicklung der Philosophie gründlich gebildet, sie waren ausgezeichnete Gelehrte und unterscheiden sich hierin auf das vortheilhafteste von den meisten römischen Philosophen; ja noch mehr, sie begriffen, so wie vor ihnen auch Platon und Aristoteles, die innere Einheit aller nur scheinbar verschiedenen griechischen Philosophen und sprachen diese aus. Diess, dass sie sich vertraut und doch nicht im abstracten Widerspruch mit den älteren Philosophen zeigten, hat ihnen den Namen Eklektiker verschafft, aber sie waren es so wenig wie Platon und Aristoteles. Als ihr Zweck stellt sich äusserlich dar: den Platon gründlicher als er selber

sich zu verstehen, und sie gingen an die Arbeit der Interpretation des Platon als vollendete Schüler des Aristoteles. Die Gedankenbildung des Aristoteles vereinigen sie mit der Tiefe der Anschauung des Platon, aber sie schliessen sich zunächst an diesen an, weil sie nicht vermögen auf dem Wege des Aristoteles, auf dem des seiner selbst gewissen Gedankens fortzugehen, sondern ihre tiefen Anschauungen nur in Vorstellungen auszudrücken vermögen, worin ihnen Platon ein Vorbild war, indem dieser die würdigsten Vorstellungen vom Ewigen entdeckt hatte, die sie nur zu erweitern brauchten [1]).

1) Ueber den Eklekticismus überhaupt und namentlich den der alexandrinischen heidnischen Neuplatoniker sagt Hegel (Werke Bd. 15. S. 32 ff.): *In Alexandrien entstand eine Weise der Philosophie, welche nach dieser Seite, dass sie sich nicht an den bestimmten ältern philosophischen Schulen hielt, sondern die verschiedenen Systeme der Philosophie vereinigte, die Einheit insbesondere der pythagoreischen, platonischen und aristotelischen Philosophie erkannte und in ihren Expositionen darstellte, häufig als Eklekticismus aufgeführt wurde; etwas sehr Schlechtes, wenn er in dem Sinne genommen wird, dass ohne Konsequenz aus dieser Philosophie dieses, aus einer andern etwas andres aufgenommen wird — wie wenn ein Kleid aus Stücken von verschiednen Farben und Stoffen zusammengeflickt wäre. Ein Eklekticismus gibt nichts als ein oberflächliches Aggregat. Solche Eklektiker sind theils die ungebildeten Menschen überhaupt, in deren Kopf die widersprechendsten Vorstellungen neben einander Platz haben, ohne dass sie je ihre Gedanken zusammenbrächten und ein Bewusstsein über ihre Widersprüche hätten; — oder die klugen Leute, die es mit Bewusstsein thun und glauben, so erlangen sie das Beste, wenn sie aus jedem System das Gute, wie sie es nennen, nehmen und so einen Konto von verschiednen Gedanken sich anschaffen, worin sie alles Gute, nur die Konsequenz des Denkens und damit das Denken selbst nicht haben. Eklektische Philosophie ist grade haltlos, inkonsequent; solche Philosophie ist die alexandrinische Philosophie nicht. — Die Alexandriner legten die platonische Philosophie zum Grunde, benutzten aber die Ausbildung der Philosophie überhaupt, welche sie nach Plato durch Aristoteles und alle folgenden Philosophien erhalten; oder sie stellten sie ausgerüstet mit einer höhern Bildung wieder her, — bei Plotin finden wir nicht Widerlegung. — Sie sind eklektische Philosophen im bessern Sinne des Worts; oder es ist überhaupt ein überflüssiges* (ungeschicktes) *Wort sie zu bezeichnen. Aber im höhern Sinne ist ein weiterer Standpunkt der Idee von der Art, dass er die vorhergehenden Prinzipe, die einzeln, einseitig sind, die nur Momente der Idee enthalten, vereinigt, — dass eine konkretere und tiefere Idee diese Momente in Eins vereinigt. So ist auch Plato eklektisch gewesen etc.* — Hegel führt weiter an, dass Brucker (Hist. crit. philos. T. II, p. 193.) die Neuplatoniker zuerst Eklektiker genannt und Diogenes Laertios (Prooem. §. 21.) dazu die Veranlassung gegeben habe. Der letztere sagt nämlich am

a. O.: *Vor kurzem wurde von dem Alexandriner Potamon eine eklektische Sekte eingeführt, indem er aus jeglicher Schule das was ihm gefiel auswählte. Es gefiel ihm aber, nach dem was er in den Anfangsgründen sagt: es seien Kriterien der Wahrheit, erstens das von dem das Urtheil geschieht, das ist das herrschende* (τὸ ἡγεμονικόν, der herrschende Theil der Seele bei den Stoikern, cf. §. 111.); *zweitens das wodurch, d. h. die genauste Wahrnehmung* (ἡ ἀκριβεστάτη φαντασία, wahrscheinlich die καταληπτικὴ φαντασία der Stoiker, cf. §. 111, Anm. 5.). *Prinzipe von Allem aber seien die Materie und das Active* (ποιοῦν, cf. §. 112.), *Qualität und Ort, nämlich woraus, von wem, wie und wo. Zweck aber sei worauf sich Alles bezieht, ein nach jeder Tugend vollendetes Leben, nicht ohne die naturgemässen Güter des Leibes und ohne die äussern Güter.* Näheres ist von dem Potamon nicht bekannt, nicht einmal die Zeit, zu welcher er gelebt hat. Suidas (s. v. αἵρεσις und Ποταμών) sagt, er habe um die Zeit des Kaisers Augustus gelebt. Cf. Heumann: acta philoss. T. 1, p. 327 ss. p. 837 ss. et T. II, p. 711 ss. und Glöckner: diss. de Potamonis Alexandr. philosophia eclectica. Lips. 1745. 4. — Porphyrios in vita Plotin. 9. (Plot. opp. ed. Creuzer p. IX, 10.) führt einen Potamon als Schüler des Plotin an, welchen Diogenes nicht wohl gemeint haben kann, wenn die gewöhnliche Zeitbestimmung seines Lebens richtig wäre. Keinenfalls kann Potamon nach den von Diogenes Laertios mitgetheilten Lehren desselben als Stifter des alexandrinischen Neuplatonismus betrachtet werden, denn von jenen Lehren hat nur etwa die letzte von der ζωὴ κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν τελεία eine nähere Verwandtschaft mit neuplatonischen Lehren.

§. 143. *Ammonios Sakkas.*

C. F. Rösler: Diss. de commentitiis philosophiae Ammoniacae fraudibus et noxis. Tub. 1786. 4. — L. J. Debaut: Essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas. Brux. 1836. 8.

Ammonios, ein Alexandriner, war der Stifter der alexandrinischen heidnischen neuplatonischen Schule. Er lebte am Ende des 2. und im Anfange des 3 Jahrhunderts der christl. Zeitrechnung[1]). Seine Eltern sollen Christen gewesen und ihn selbst im Christenthum erzogen haben, dem er jedoch untreu wurde[2]). Er war früher Sackträger (daher sein Beiname Sakkas), ergab sich aber mit leidenschaftlichem Eifer der Philosophie und versammelte später eine Anzahl von Schülern um sich, welche seine Lehre fortpflanzten und weiter, auch durch Schriften, ausbildeten, während er selbst nichts Schriftliches hinterliess[3]). Es wird von ihm berichtet, dass er namentlich bemüht gewesen sei die völlige Uebereinstimmung des Platon und Aristoteles darzuthun[4]).

1) Theodoret. de gr. aff. cur. VI, p. 869. ed. Hal. wozu Ritter bemerkt: *Er muss aber wenigstens bis 243 n. Chr. Geb. gelebt haben, in welchem Jahre Plotinos ihn verliess.*

2) Porphyr. ap. Euseb. hist. eccl. VI, 19. Eusebios versichert gegen Porphyrios, dass Ammonios nicht abtrünnig geworden sei; aus der ganzen Stelle (in welcher von Schriften des Ammonios gesprochen wird) geht jedoch hervor, dass Eusebios den Stifter der neuplaton. Schule mit einem andern Ammonios verwechselt.

3) Unter den Schülern des Ammonios werden Longinos, Plotinos, Erennios und Origenes genannt. Ueber die beiden ersten s. d. Folg. Mit den beiden letzteren hatte sich Plotin vereinigt die Lehre des Ammonios geheim zu halten, doch übertraten alle drei dieses Gelübde, Plotinos zuletzt. Cf. Porphyr. vita Plot. 3. Von dem Origenes sagt Porphyrios l. l. (opp. Plot. ed. Creuzer p. III, 10): *Er schrieb aber nichts als eine Schrift über die Dämonen und unter Galienus: ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς.* Hieraus folgt, dass dieser Origenes nicht mit dem vielschreibenden Kirchenvater Origenes verwechselt werden darf, was allerdings häufig geschehen, weil der christl. Origenes auch eine Zeitlang ein Schüler des Ammonios gewesen sein soll. Cf. Porphyr. ap. Euseb. hist. eccl. VI, 19. Doch kann auch diese Nachricht auf einer Verwechselung der beiden Männer gleichen Namens beruhen.

4) Hieracl. ap. Phot. cod. 214, p. 283. ed. Hoesch.; p. 285; cod. 251, p. 750. Dieser Charakter seiner uns übrigens nur aus Nemesios (de nat. hom. 2, p. 29; 3, p. 56 ss.) ganz unzuverlässig bekannten Lehren macht ihn schon zum Vater der alexandrinischen heidnischen neuplaton. Schule, welche dieser Tendenz im Allgemeinen treu blieb. Kein früherer Neuplatoniker hat eine gleiche Tendenz ausdrücklich gehabt.

§. 144. *Longinos.*

Seine noch übrige Schrift: περὶ ὕψους ed. **Morus** (Lips. 1769. 8. dazu: Libellus animadverss. ad Long. ib. 1773. 8.); **Toup** (Oxf. 1778. 4. und 8.); **Weiske** (Lips. 1809. 8.); **A. E. Egger** in Scriptt. graecc. nova Collectio Tom. I. (Lips. et Par. 1837. 16.); dies. deutsch („Vom Erhabenen") mit Anm. u. einem Anh. v. **J. G. Schlosser.** Leipz. 1781. — **Dav. Ruhnkenii** diss. de vita et scriptis Longini. Lugd. Bat. 1776. 4. (auch in den Ausgg. von **Toup** und **Egger.**)

Longinos, wahrscheinlich um 213 n. Chr. zu Athen geboren, Schüler des Ammonios Sakkas, hielt sich später als Lehrer und Rathgeber bei der Königin Zenobia von Palmyra auf und wurde nach deren Besiegung auf Befehl des Kaisers Aurelian 275 n. Chr. hingerichtet, weil er die Königin zum Widerstande gereizt haben sollte [1]). Er hat viel geschrieben, wovon jedoch nur wenige Bruchstücke und eine Schrift über „das Erhabene" (περὶ ὕψους) erhalten ist, deren Echtheit bezweifelt wird. Von seiner philosophischen Lehre geben diese Ueberreste wenig Kunde, und wir wissen nur,

dass er in seinen Ansichten nicht unwesentlich von denen des Plotin abwich[2]).

1) Cf. Vopisci vita Aurel. c. 30. und Zosimi hist. II, 56.

2) Cf. Porphyr. vit. Plot. 19 ss. wo Briefe des Longinos über die Schriften des Plotinos mitgetheilt werden.

§. 145. *Plotinos.*

Plotini opera. Florentiae 1492. fol. et cum interpr. Ficini. Bas. 1580. 1615.. fol. — *ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΑΠΑΝΤΑ.* Plotini opera omnia, Porphyrii liber de vita Plotini, cum Marsilii Ficini Commentariis et ejusdem interpretatione castigata. — Annotationem in unum librum Plotini et in Porphyrium addidit Daniel Wyttenbach. Apparatum criticum disposuit, indices concinnavit G. H. Moser. Ad fidem codicum mss. et in novae recensionis modum graeca latinaque emendavit, indices explevit, prolegomena, introductiones, annotationes explicandis rebus ac verbis itemque Nicephori Nathanaelis antitheticum adversus Plotinum et dialogum graeci scriptoris anonymi ineditum de anima adjecit Fridericus Creuzer. III Voll. Oxonii 1835. 4. — Plotini liber de pulchritudine (Enn. *A*, lib. 6.) ad Codd. fidem cum annotatione perpetua et praeparatione ed. Frid. Creuzer. Heidelb. 1814. 8. — Plotinus *περὶ τῆς πρώτης ἀρχῆς τῶν πάντων, ἤτοι τοῦ ἑνός*, in Villoison anecdot. Gr. T. II, p. 237 ss. — Die Enneaden des Plotinus übersetzt und mit fortlaufenden den Urtext erläuternden Anmerkungen begleitet von J. G. v. Engelhardt. Erlangen 1820—23. 2 Abtheill. 8. — Das VIII. B. der III. Enn. übers. und mit Anm. begleitet in Creuzer's Studien 1. B. Frkf. u. Heidelb. 1805. 8. — Feistingii dissert. de tribus hypostasibus Plotini. Vit. 1694. 4. — Grimmii comment. qua Plotini de rerum principio sententia (Enn. *Γ*, VIII. c. 8—10.) animadverss. illustratur. Lips. 1788. 8. — Winzeri adumbratio decretorum Plotini de rebus ad doctrinam morum pertinentibus. Vit. 1809. 4. (Abth. 1.) — Gerlachii disp. de differentia, quae inter Plotini et Schellingii doctrinam de numine summo intercedit. Vit. 1811. 4. — Die plotinische Physik von Heigl. Landsh. 1815. 8. — Quaestt. de dialect. Plotini ratione fascic. I. Ed. C. H. A. Steinhart. Numb. 1829. 4. — Ej. meletemata Plotiniana. Numb. 1840. 4.

Plotinos wurde, nach der von seinem Schüler Porphyrios verfassten Lebensbeschreibung desselben [1]), zu Lykopolis in Aegypten 205 n. Chr. geboren [2]). Er wurde in Alexandria erzogen. Im 28. Jahre entbrannte er für die Philosophie und suchte bei den berühmtesten Lehrern Alexandria's Unterricht, fand sich aber nicht befriedigt, bis ihn ein Freund zu dem Ammonios brachte, bei welchem er nun eilf Jahre blieb. Beseelt von dem Wunsche die Weisheit der Perser und der Inder kennen zu lernen, schloss er sich dem Heere des Kaisers Gordianus an, welcher einen

Kriegszug wider die Perser unternahm. Als aber Gordianus ermordet wurde, rettete sich Plotinos nach Antiochia und ging darauf im J. 244 nach Rom. Hier begann er Einigen gesprächsweise die Philosophie zu lehren, enthielt sich aber zehn Jahre lang nach der mit Erennios und Origenes getroffenen Uebereinkunft der Abfassung von Schriften. Erst im J. 252 begann seine schriftstellerische Thätigkeit, und als Porphyrios im J. 263 nach Rom kam und sich dem Plotinos anschloss, um sich in sechs Jahren nicht von ihm zu trennen, hatte er bereits 21 Bücher geschrieben [3]). Plotin genoss in Rom das allgemeine Vertrauen und hohe Achtung und selbst der Kaiser Galienus und seine Gemahlin würdigten ihn ihrer besondern Gunst [4]). Als 262 eine schwere Pest zu Rom wüthete, wurde auch Plotin von der Krankheit ergriffen [5]), genas jedoch und setzte seine Schriften fort. Während des sechsjährigen Aufenthalts des Porphyrios bei Plotinos schrieb dieser weitere 24 Bücher, und nachdem Porphyrios 268 nach Sikilien gegangen war [6]), erhielt er noch 9 Bücher von Plotinos zugeschickt [7]). Körperleiden zwangen diesen die Unterhaltungen mit seinen Schülern aufzugeben, er zog sich nach Campanien zurück und starb hier 66 J. alt im J. 270 n. Chr. [8]). Porphyrios schildert ihn als einen überaus mässigen und bescheidnen Mann [9]), der sich vom Aberglauben seiner Zeit frei hielt [10]), dem es gelungen sei, sich mehrmals zur Anschauung des höchsten Gottes zu erheben [11]). Seine Schriften sind in einer schwierigen und zuweilen incorrecten Sprache geschrieben und von Porphyrios in Auftrag seines Lehrers redigirt worden [12]).

1) Plotini vita ejusque librorum series Porphyrio auctore, Marsilio vero Ficino Florentino interprete — s. in der Ausgabe der Werke des Plotinos von Creuzer und in den ältern Ausgaben derselben Werke. Diese Lebensbeschreibung berichtet viel von wunderbaren Begebenheiten, welche sich auf den Plotinos beziehen, von wunderbaren Thaten desselben, wie es im Geschmacke der Zeit war, wie Jamblichos im Leben des Pythagoras, Philostratos im Leben des Apollonios von Tyana u. A. erzählten. „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind" und in dieser Zeit war Glauben und Wissen in untrennbarer Einheit verschmolzen; daneben war der Glaube im Christenthum selbständig, das Wissen nirgends. So erzählt Porphyrios von dem Plotinos, dass er die Zukunft habe vorhersagen, Diebstähle ent-

decken können u. s. w. Porph. vita Plotin. c. 2. (ed. Creuz. p. L, 15): *Im Begriff zu sterben sagte er zu einem zu ihm kommenden Freunde: „Auf dich warte ich noch, um zu versuchen das Göttliche in uns zu dem Göttlichen im All emporzuführen," und während unter dem Bett, auf welchem er lag, eine Schlange hinfuhr und in einem Loche in der Wand verschwand, gab er den Geist auf.* Jene Worte des sterbenden Plotin erklären sich aus seiner Lehre, nach welcher der Tod nur die Heimkehr der Seele in ihr Vaterland, zu Gott, aus dem sie hervorgegangen, war. Cf. §. 147. Sein Ausspruch (Porph. v. Pl. c. 10. p. LXII, 6.): *die Götter müssten zu ihm kommen, nicht er zu ihnen*, welcher schon seinen Schülern unverständlich war und auch in neuerer Zeit noch missverstanden worden ist, erklärt sich eben so aus seiner Lehre, dass die Seele durch die Reinigung selbst zum Gott werde. Cf. §. 147.

2) Porph. vit. Plot. c. 2. Cf. Eunap. vit. Plot. et Suid. s. v. *Πλωτῖνος*.

3) Porph. v. Plot. c. 3—4. Im Umgange mit seinen Schülern liess Plotinos die Schriften älterer Philosophen vorlesen, sprach über sie, hielt auch selbständige Vorträge und übte seine Schüler. Cf. ib. c. 8.

4) Ueber die Schüler des Plotinos s. Porphyr. v. Plot. c. 7. Auch Frauen suchten seinen Unterricht, ib. c. 9. Er war Vormund vieler Unmündigen, gesuchter Schiedsrichter, l. l. Porphyrios erzählt c. 12., dass der Kaiser Galienos und dessen Gemahlin Salonina den Plotinos so begünstigt, dass dieser auf den Gedanken gekommen sei mit Genehmigung des Kaisers eine in Campanien gelegene früher zerstörte Stadt wieder herzustellen, um hier die platonische Republik zu realisiren. Die Stadt sollte Platonopolis heissen. Dort wollte er sich mit allen seinen Freunden niederlassen. Dieser Plan wurde indess durch dem Plotin abgeneigte Rathgeber des Kaisers hintertrieben. Und mit Recht, denn am wenigsten in diesen Zeiten einreissender Sittenlosigkeit, nachdem aller republikanischer Sinn untergegangen war, liess sich ein Werk errichten, welches eben weil es eine ideale Auffassung der Republik war nie anders existiren konnte, als in den endlichen Erscheinungen, welche sich der Geist selbst in den griechischen Republiken vormals gegeben hatte. Cf. §. 97.

5) Porph. v. Plot. c. 2.

6) ib. c. 5. 6. 11.

7) ib. c. 6.

8) ib. c. 2.

9) ib. c. 1. 5. Er schien sich zu schämen, dass er in einem Körper existire, liess nichts von seiner Herkunft verlautbaren, wollte nicht zugeben, dass man ihn male, war sehr enthaltsam, nahm keine Arzneimittel, ass kein Fleisch, oft nicht einmal Brod.

10) So verwarf er die Astrologie, ib. c. 9. Cf. Plot. Enn. *Γ*, I, 5. 6. *Δ*, IV, 30 ss. Auch gegen die Magie sprach er (cf. *B*, IX, 14. *Δ*, IV, 9. *Δ*, IV, 43.), indem er ihr den Einfluss auf die verständige Seele absprach, obschon er sie nicht schlechthin verwarf, weil er einen sympathischen Zusammenhang der Dinge annahm. S. d. folg. §.

11) Porph. v. Plot. c. 18. Cf. Plot. Enn. *Δ*, VIII, 1. Ueber das Schauen Gottes im Sinne des Plotin werden wir durch seine Lehre Aufschluss erhalten.

12) Porph. v. Plot. 4. 5. Wegen seiner schwachen Augen konnte Plotin seine Schriften nicht selbst wieder durchlesen. Dieselben bestehen aus 54 einzelnen Büchern, welche in keinem systematischen Zusammenhange stehen. Porphyrios hat immer 9 zusammengefasst, so dass das Ganze aus 6 Enneaden besteht. Ausserdem besass auch Amelios, ein anderer Schüler des Plotin, dessen Schriften (cf. Porph. v. Plot. c. 13. 14. 15.) und noch ein anderer Schüler Eustachios redigirte ebenfalls, abweichend von Porphyrios, die Schriften des Plotin. Nach Creuzer (s. dessen Annott. in Plot. im 3. Theil der Oxf. Ausgabe p. 79 ss.) wäre der jetzt noch vorhandene Text aus der porphyr. und eustach. Ausgabe zusammengesetzt. — Der Text, welchen wir noch besitzen, ist immer noch sehr incorrect. Es ist schwer zu entscheiden, wie weit diese Incorrectheit dem Plotin selbst zur Last fällt. H. Ritter (Gesch. der Phil. Bd. IV, S. 584.) und Andere gefallen sich darin ihn zu hofmeistern; dagegen sagt ein gründlicher Kenner der plotin. Schriften, Steinhart (in Melet. Plot. p. 5): — Nam ut interdum dictio Plotini laxior sit et periodi modo tumescere videantur et nimis efflari, modo humi serpere, plerumque tamen recte de eo dici potest, quod de Thucydide indicavit Cicero, ita crebrum esse rerum frequentia, ut verborum quoque numerum sententiarum numero consequatur; et quum summum orationis philosophae exemplum merito laudemus Aristotelem, ut qui verbis ab ipso sive inventis sive receptis, inexhausta sua orationis varietate, qua omnes cogitationis quasi ambages, sinus, recessus et sequitur et scitissime exprimit, nervosa denique illa dictionis simplicitate, qua meras et sinceras rerum notiones enuntiat, philosophiam in omne tempus loqui docuerit: simili sane laude etiam Plotinus dignus est, qui sublimes illas regiones, in quas mens ejus evolare ausa erat, dictionis sublimitate ita assequi studuit, ut saepe nobis confitendum sit, neque acutius neque gravius de talibus rebus dici posse. Ueber das Verhältniss des Plotin zu den frühern griech. Philosophen äussert sich Steinhart a. a. O. (p. 3): Jam totus quidem Platonicus est Plotinus; nam Platonem summa semper pietate reveretur, hunc perpetuo, etiam ubi sua proponit, interpretari videtur, ita ut ad ipsum optima quaeque, quae ipse invenit, grato pioque animo referat, huic nunquam contradicit, sed ubicunque ab eo aut discedit, aut, quae ille divinatione quadam animi viderat, rectius perspexit, recondita ex ejus doctrina veritatis semina se profitetur allicere. Sed Aristotelem quoque, quamvis ejus scholam saepissime impugnet et multum a laxiore isto philosophandi genere distet, quod diversissimis doctrinis conciliandis omne sibi punctum tulisse videtur, haud raro sequitur, et dum Aristotelicam severitatem ac subtilitatem Platonicis adhibet decretis, illo duce atque auctore adyta notionum animique humani rimari instituit. Tum cum Stoicis, Epicureis, Scepticis libenter in certamen descendit, sed ita semper, ut, quae sola philosopho digna est ratio, insitam illorum placitis veritatem in lucem protrahere et falsis, quas saepe admixtas vidit, opinionibus commentisque purgare student. Im Folgenden betrachtet Steinhart den Plotin näher als Platonis interpres und als Aristotelis et interpres et adversarius.

§. 146. *Lehre des Plotin.*

Das Vermögen der Seele, sagt Plotin, ***bezieht sich nicht auf das Sinnliche*** (nicht das Sinnliche selbst wird wahrgenommen), ***sondern besteht in der Fähigkeit, die durch***

die Sinneswahrnehmung in das Thier (das lebendige Wesen) *eingeführten Bilder festzuhalten. Denn diese sind schon intellectuell* (νοητά), *so dass die äussere Sinneswahrnehmung das Bild von jener* (der innern) *ist, jene aber wahrer dem Sein nach ist, nichts als affectlos* (ἀπαθῶς) *ein Schauen der Begriffe* (εἰδῶν) [1]. — *Einem Vermögen kommt zu nicht zu leiden* (afficirt zu werden, παθεῖν), *sondern zu vermögen und worauf es sich bezieht zu wirken. So sind auch bei der Seele die Sinneswahrnehmungen zu beurtheilen* [2]. — *Die Sinneswahrnehmung und die Erinnerung ist eine Stärke* [3]. — *Die Sinneswahrnehmungen sind dunkle Gedanken* (νοήσεις), *die Gedanken klare Sinneswahrnehmungen* [4]). — *Die Sinneswahrnehmung der Seele bezieht sich aber nur auf das Aeusserliche; denn wenn auch das Innerliche des Körpers zugleich mit wahrgenommen wird, so bezieht sich die Wahrnehmung doch auf das eben diesem* (Innerlichen) *Aeusserliche, denn das, was wahrgenommen wird, sind die durch sie geschehenden Affectionen im Körper* [5]. — *Dadurch scheint die Sinneswahrnehmung zu geschehen, dass dieses All ein in sich sympathisches lebendiges Wesen ist* [6]. — *Und nicht nur dem Körper nach findet diese Affection statt, sondern nach höhern und seelenhaften, Einem sympathischen lebendigen Wesen angehörigen Nothwendigkeiten* [7]. — *Stimmt der Mensch mit der verständigen Seele* (λογικὴ ψυχή) *überein, wenn wir schliessen* (λογίζειν), *so schliessen wir, weil die Schlüsse Thaten der Seele sind* [8]. — *Denn was ist das verständige Denken* (τὸ λογίζεσθαι) *anderes, als das Streben Besonnenheit* (φρόνησις) *zu finden und den wahren Verstand und das die Vernunft des Seienden Betreffende zu finden* [9]*?* — *Das besonnene Denken* (φρόνησις) *bezieht sich auf das Seiende, die Vernunft auf das was über das Seiende hinaus geht* [10]. — Plotin nimmt drei Wege an, welche zur Vernunft führen: Musik, Liebe, Philosophie, unter denen der vornehmste die Philosophie; und drei Theile der Philosophie: Physik, Ethik und Dialektik, unter denen der geehrteste die Dialektik [11]. *Unter Vernunft* (νοῦς), sagt Plotin, *verstehe ich nicht eine Fähigkeit, welche die*

Seele hat und die sich auf Gegenstände der Vernunft bezieht, sondern die Vernunft selbst, die wir wohl als etwas über uns haben. Wir haben sie aber entweder als gemeinsames, oder als besonderes, oder als sowohl gemeinsames als besonderes; als gemeinsames, weil sie untheilbar und Eins und überall dieselbe, — als besonderes aber, weil sie jeder als Ganzes in der obersten (πρώτῃ) *Seele hat. Wir haben also auch die Begriffe* (εἴδη) *doppelt: in der Seele als auseinandergelegte* (vereinzelte, ἀνειλιγμένα) *und getrennte, in der Vernunft aber alle zugleich. Was soll ich von dem Gott sagen? Etwa, dass er auf der intelligibeln Natur daherkommt und auf dem wahren Sein, dass aber wir von dorther die dritten* (das erste der Gott, das Gute, das zweite die Vernunft und das wahre Seiende, das dritte die Seele) *aus der untheilbaren erhabenen Natur, wie er* (Platon) *sagt, und aus der in Beziehung auf die Körper getheilten. Diese* (die Seele) *muss man als in Beziehung auf die Körper getheilt erkennen, weil sie die Grössen der Körper sich selbst gibt, wie jegliches ein Lebendiges, da sie auch dem All und Ganzen Eine ist. Sie erscheint als Beistand leistend* (παρεῖναι) *den Körpern in sie hinein leuchtend und sie lebendig machend, nicht aus sich und Körper* (das Lebendige herstellend, so dass dieses ein ausser ihr liegendes, ein mechanisch zusammengesetztes wäre), *sondern bei sich selbst bleibend, aber Bilder von sich gebend, wie ein Angesicht in vielen Spiegeln. Das erste Bild aber ist die Sinneswahrnehmung, denn nach dieser wird wieder jeder andere Begriff* (εἶδος) *der Seele genannt, einer immer nach dem andern*[12]. — *Wenn wir sagen das Eins und wenn wir sagen das Gute, so ist darunter dieselbe Eine Natur zu verstehen, indem wir über dieselbe keine Behauptung aussprechen, sondern uns selbst soviel als möglich Aufschluss geben. So nennen wir es das Erste, weil es das Einfachste, und das sich selbst Genügende, weil es nicht aus Vielen besteht, denn in diesem Falle würde es von denen abhängig sein, aus denen es besteht. Und auch nicht in einem andern ist es, weil Alles was in einem andern auch von einem andern.*

Wenn es also nicht von einem andern, nicht in einem andern, nicht irgend eine Zusammensetzung, so ist nothwendig, dass nichts über ihm sei. Man muss also nicht auf andere Prinzipe gehen, sondern jenes voranstellen, dann die Vernunft nach jenem und das erste Erkennende, dann die Seele nach der Vernunft; denn diese Ordnung ist der Natur gemäss, und weder mehr noch weniger darf als Erkennbares gesetzt werden[13]). — *Die Sinneswahrnehmung ist unser Bote, die Vernunft unser König*[14]). — *Wir beherrschen uns selbst, wenn wir der Vernunft* (νοῦς) *gemäss uns bestimmen, welches auf zwiefache Weise geschieht: entweder durch die in uns wie mit Buchstaben geschriebenen Gesetze, oder indem wir wie von ihr erfüllt sind oder auch sie in ihrem Vorhandensein sehen und wahrnehmen können. Und durch einen solchen Anblick erkennen wir uns selbst, um dadurch das Uebrige kennen zu lernen, indem wir entweder auch die solches erkennende Kraft durch eben diese Kraft kennen lernen, oder indem wir jenes werden: so dass der sich selbst Erkennende doppelt wird, erstens einer, der die Natur der Seelenerkenntniss* (διάνοια ψυχική, *Denkkraft der Seele*) *erkennt, zweitens einer, der über diese hinausgeht, der sich selbst erkennt, der jener Vernunft gemäss wird, um durch jene wiederum sich selbst zu erkennen und nicht mehr als einen Menschen, sondern als einen, der durchaus ein andrer geworden ist, der sich selbst emporgerafft hat, nur mitnehmend das Bessere* der *Seele, was auch allein zur Erkenntniss sich beschwingen kann, damit er immer dort niederlege, was er weiss*[15]). — So gibt es in unsern *Seelen eine wahre (zuverlässige) Wissenschaft, welche sich nicht auf Bilder, sondern auf jene Dinge selbst bezieht, welche auf andere Weise Seiende sind: denn sie sind nicht an irgend einen Ort gebunden, so dass, wo die Seele aus dem Leibe auftaucht, dort auch sie sind. Denn die sinnliche Welt ist einzeln wo, die Welt der Erkenntniss* (ὁ κόσμος νοητός, *die intellectuelle Welt) überall*[16]). — *Wir sind ein Doppeltes, entweder zu den Thieren gerechnet oder ein Höheres. Thier ist belebter Leib. Aber*

der wahre Mensch ist ein anderer, rein von alle dem, im Besitz der Tugenden, welche in der Erkenntniss ihren Sitz haben, welche in der (vom Leibe) *abgetrennten Seele liegen, in ihr, die abgetrennt und auch hier* (im irdischen Dasein) *abtrennend ist*[17]). — *Unsere Erkenntniss ist so, weil die Seele vernünftig ist; und die Erkenntniss ist ein besseres Leben, wenn die Seele erkennt und wenn die Vernunft in uns zur Macht kommt. Denn die Vernunft ist ein Theil von uns und zu ihr steigen wir auf*[18]). — *Nicht sieht, was nicht hinlängliches Licht hat, und wenn es auch sähe, in einem andern vollendet, so sieht es ein andres und nicht sich selbst. Aber dort ist nichts derartiges, sondern Sehen und das Gesehene mit diesem zugleich, und das Gesehene ist eben das was das Sehen, das Sehen das was das Gesehene. Wer nun sagt, wie etwas sei? Der Sehende. Die Vernunft aber sieht. Wie auch hier das Auge, weil es Licht ist, zumal dem Lichte vereinigt, das Licht sieht, denn es sieht Farben: so dort nicht durch ein andres, sondern durch sich selbst, weil nichts ausserhalb. Licht also sieht durch Licht, nicht mittels eines andern. Licht also sieht andres Licht, es selbst also sieht sich selbst. Dieses Licht hat in der Seele erglänzend* (diese) *erleuchtet, d. h. hat sie erkenntnissfähig* (*νοηράν*) *gemacht, d. h. hat sie sich selbst dem höhern Lichte* (*τῷ ἄνω φωτί*) *ähnlich gemacht. Wie nun die in der Seele eingedrückte Spur des Lichtes ist, so und noch schöner und stärker und strahlender jenes annehmend, näherst du dich der Natur der Vernunft und des Vernünftigen (Intellectuellen). Denn es hat auch dieses Erleuchtete der Seele ein strahlenderes Leben gegeben, ein nicht genetisches Leben. Im Gegentheil hat es die Seele auf sich selbst gewendet und hat sie sich nicht zerstreuen lassen, sondern hat sie den ihr inwohnenden Glanz lieben gemacht.* — *Das Leben und die Thätigkeit* (*ἐνέργεια*) *in der Vernunft ist das erste Licht, welches sich selbst zuerst erglänzt, und der Glanz gegen sich selbst ist zugleich Leuchtendes und Beleuchtetes, das wahrhaft Erkennbare sowohl Erkennendes als Erkanntes, und nicht eines andern*

bedürftig, damit es sehe, sich selbst genügend zum sehn, denn was es sieht ist es selbst als erkannt werdendes. Und bei uns ist jenes selbe, so dass auch bei uns die Erkenntniss desselben durch es selbst zu Stande kommt. Oder wie könnten wir von ihm sprechen, dass es so ist, wie es sich selbst klarer begreift und wir durch es; dass auch unsere Seele durch derartige Schlüsse (λογισμός) *hinaufgeführt werde in jenes, dass sie selbst als ein Bild von jenem hingestellt sei, so dass eben diess Leben (die Seele) ein Abbild und Gleichniss von jenem ist, und wenn es erkennt, gottähnlich und vernunftähnlich wird. — — Ein Theil der Seele kann zur Gleichheit (Aehnlichkeit) mit der Vernunft gelangen. Die Seele also, wie es scheint, und das Göttlichste der Seele muss in Betracht gezogen werden von dem, welcher wissen will, was die Vernunft ist* [19]). Plotin sagt nun weiter, dass, wenn man die Seele abscheide von dem Leibe und damit von allen niedern Affectionen, so würde man in ihr wie in dem Monde das Licht der Sonne, so in der Seele die Vernunft erschauen [20]).

1) Plot. Enn. *Α*, I. I, c. 7. (ed. Creuzer. p. 9, 5.) Cf. *B*, VI, 1. — *E*, V, 1. (p. 963, 10.) *Was durch die Sinne wahrgenommen wird, ist ein Bild des Gegenstandes; nicht den Gegenstand selbst fasst die Sinneswahrnehmung; der Gegenstand bleibt draussen.* Aus der oben angeführten Stelle sieht man, dass nicht der draussen bleibende Gegenstand als das wahrere und wirklichere gefasst wird, sondern dieser kommt erst zu seiner Wahrheit wie er in der Seele gefasst wird, so wie diese ihre Wahrheit in der Vernunft, die Vernunft ihre Wahrheit in Gott hat. S. d. Folg. — *Εἶδος* bezeichnet bei Plotin wie bei Platon ursprünglich Gattungsbegriff (Begriff in seinem objectiven Dasein) und wird als früher und einfacher als das (in ihm begriffene) Individuum angenommen (cf. ς, III. 9.); daher dann die urbildlichen Begriffe, nach welchen alle Dinge gebildet sind. Cf. *B*, III, 17.

2) *Δ*, VI, 2. (p. 838, 9.)

3) *Δ*, VI, 3. (p. 842, 8.) Mit andern Worten: die Seele verhält sich bei der Sinneswahrnehmung nicht passiv, sondern activ.

4) *Z*, VII, 7. (p. 1281, 8.) Cf, *Δ*, III, 23.

5) *E*, III, 2. (p. 497, 2.)

6) *Γ*, V, 3. (p. 823, 14.) So also, dass sich die Affectionen Eines Theiles dieses Ganzen allen andern Theilen desselben mittheilen.

7) *Γ*, V, 3. (p. 824, 10.) Schon im Vorhergehenden ist angedeutet wie das Körperliche aufgeht in Seele, so dass das sympathische Verhalten der Körperwelt dem erkennenden Auge des Geistes als innere Sympathie der Seele sich darstellen muss. Als das wodurch die Wirkung erfolgt wird Hass und Liebe genannt. Cf. *Δ*, III, 8. 13.; IV, 26. 40.; IX, 2. — Ueber die Zurückführung der äussern Sinne auf Einen allgemeinen cf. *Δ*, VII, 6.

8) *Δ*, I, 9. (p. 9, 16.)

9) *Δ*, IV, 12. (p. 754, 13.)

10) *Δ*, III, 5. (p. 43, 19.)

11) S. Enn. *Δ*, I. 3. *Ueber die Dialektik* (oder nach Ficin: *Ueber den dreifachen Weg welcher zu der Vernunft führt*). Plotin erkennt (nach Platon) drei Wege an, welche führen *wohin man streben muss:* Musik, Liebe, Philosophie. Durch die Töne, Accorde, Harmonien wird die Seele, indem sie absieht von dem Irdischen, worin die Schönheit sich ihr darstellt, zum Schauen der Schönheit selbst geleitet, nicht des einzelnen Schönen, sondern des Schönen selbst. Eben so gelangt der Liebende von der Schönheit des Leibes zur Anschauung der Schönheit der Tugenden (p. 41, 14): *Von den Tugenden muss man sich erheben zur Vernunft, zu dem Seienden. wo der Weg Empor zu beschreiten.* 3. (p. 41, 16): *Der Philosoph aber ist seiner Natur nach jener rüstige und gleichsam beflügelte und der Trennung* (der Seele von dem Leibe) *nicht bedürftige* (weil er sie schon vollbracht hat) *wie jene andern, der nach dem Oben bewegte, der in der Ungewissheit nur des Zeigenden bedarf.* Zur Philosophie führt die Mathematik, weil sie das Unkörperliche denken und glauben lehrt, und die Dialektik. Diese ist (4. p. 42, 8): *die Fähigkeit von Jeglichem mit Verstand zu sagen: was ein Jegliches und wodurch es sich von andern unterscheidet, und worin es mit ihnen übereinstimmt, und wie ein Jegliches, und wenn es ist, was es ist, und wie viele Seiende es gibt, und wie viele Nichtseiende, andre gegen die Seienden. Die Dialektik handelt auch von dem Guten und von dem Nichtguten, von dem was ewig und was nicht — mit Wissenschaft über alles, nicht mit Meinung; frei von dem Irrthum, welcher am Sinnlichen haftet, hält sie fest am Vernünftigen, schafft dort, von der Lüge lassend, auf dem angegebenen Gefilde die Seele nährend, sich der platonischen Trennung bedienend zur Unterscheidung der Arten* (cf. Gesch. d. gr. Phil. §. 96.), *sich bedienend auch derselben bei den ersten Gattungen und das aus diesen sich Ergebende mit Vernunft verflechtend, bis sie alles Vernünftige durchschritten hat, und wiederum auflösend von wo sie von Anfang ausgegangen war. Dann aber der Ruhe pflegend, weil wer bis dahin gelangt im Frieden ist, nicht noch viel schaffend, in das Eins gelangt, schaut sie die sogenannte Logik.* — 5. (p. 43, 14): *Aber woher hat diese Wissenschaft die Anfänge? Oder gibt die Vernunft* (der Geist) *thatsächliche* (ἐναργεῖς) *Anfänge, wie eine Seele sie fassen könnte? Dann setzt die Seele die der Reihe nach folgenden zusammen, verflechtet und trennt bis sie zur vollendeten Vernunft kommt.* Die Philosophie ist das geehrteste, die Dialektik ist der geehrteste Theil der Philosophie, kein Instrument derselben, weil sie sich auf die Dinge selbst bezieht und gleichsam zum Stoff das Seiende hat. (p. 44, 5): *Sie schreitet auf dem Wege zu diesem, indem sie zugleich mit den Anschauungen die Dinge hat.* — (p. 44, 15): *Dieser Theil* (der Philosophie: die Dialektik) *ist der geehrte; denn auch über die Natur* (Physik) *hat die Philosophie Anschauungen* (θεωρεῖ), *indem ihr die Dialektik beisteht, wie sich andre Wissenschaften der Arithmetik bedienen — eben so über die Sitte* (Ethik). — — Man sieht wie dem Plotin die Philosophie, deren wichtigster Theil die Dialektik, zum Zweck und Ziel das Versenken in das Eins, das Gute hat, in welches sie aus und aufgeht. Wenn er daher sonst sagt, dass im Himmel die

Seelen der Worte nicht bedürften (cf. *A*, III, 18.), dass es dort kein λογικὸν gebe (cf. *A*, VII, 9.), so verachtet er damit keineswegs die Philosophie und das verständige Denken, weil es ja der Weg zu diesem Ziele ist. Auch die neuere Philosophie weiss recht wohl, dass irgend ein Satz der Logik nicht die absolute Wahrheit vollkommen ausspricht, so dass er einen mechanischen Theil derselben ausmachte, und so ist es zu verstehen wenn Plotin *E*, VIII, 4. (p. 1009, 8.) sagt: *Wir kommen nicht zur wahren Einsicht* (Einheit, σύνεσις) *weil wir die Wissenschaften für Anschauungen und für eine Zusammentragung von Urtheilen halten, was doch auch nicht bei den sich auf das Endliche beziehenden Wissenschaften der Fall ist.* Niemand fällt es ein die Lehre vom Licht für das Licht selbst zu halten, aber an die Philosophie hat man die unsinnige Forderung gestellt, dass sie nicht Untersuchung, sondern das Untersuchte selbst sein solle. Allerdings bezieht sich das verständige Denken nur auf das Endliche (cf. *E*, III, 1. 2.), welches nach Plotin aus der Seele und somit aus der Vernunft und aus dem Eins abgeleitet wird; aber darum ist es nicht verächtlich, noch wird es von Plotin schlechthin verworfen; — allerdings gibt es in der Seele nur Ueberredung (Ueberzeugung durch das Denken), nicht Nothwendigkeit wie in der Vernunft, aber eben daher bedarf die Seele des Beweises um zur Erkenntniss der Vernunftnothwendigkeit zu gelangen. In diesem Sinne sagt Plotin *E*, III, 6. (p. 932, 6): *In der Vernunft ist die Nothwendigkeit, in der Seele die Ueberredung. Wir suchen mehr, wie es scheint, uns zu überreden, als durch die reine Vernunft das Wahre zu schauen. — Nachdem wir aber dahin* (zum Höheren) *gelangt sind, streben wir wiederum auch in der Seele eine Ueberredung zu erzeugen, indem wir das Urbild gleichsam in einem Bilde sehen wollen.* — Als andere Wege zum Ewigen führt Plotin die Musik und die Liebe an, wie wir gesehen haben. Es läuft diess auf dasselbe hinaus, wenn Neuere die Kunst und die Religion neben der Philosophie als Mittel bezeichnen, durch welche das Ewige geschaut werde.

12) *A*, I, 10. (p. 10, 1.) Ueber die Stufenfolge: Seele, Vernunft, Gott, die sich auch umgekehrt als eine durch eben diese drei gehende Manifestation Gottes darstellt, s. d. Folg. — Aus dem Obigen folgt, dass Plotin die sinnlichen Dinge, welche ihren Ursprung von der Seele haben, nicht als ausser der Seele existirend, sondern als nach ihrer Wahrheit in ihr existirend annimmt. Dieselben sind auch in der Vernunft, aber hier als Begriffe in der Allgemeinheit, in der Seele dagegen als Begriffe in der Besondrung. Die nur sich selbst denkende Vernunft ist nicht praktisch, cf. *E*, III, 6.

13) *B*, IX, 1. (p. 358, 12.)

14) *E*, III, 3. (p. 927, 11.) Cf. *A*, I, 11. ς, IV, 15.

15) *E*, III, 4. (p. 927, 13.)

16) *E*, IX, 13. (p. 1041, 12.) Cf. *E*, V, 1. Es schliesst sich dieses genau an das an, was Anm. 11. angeführt wurde, steht mit demselben keineswegs in Widerspruch. Die Philosophie führt eben zu dieser wahren Wissenschaft, d. h. zur Vereinigung mit den Gegenständen. Es ist diess der Verlauf aller Erkenntniss: dass die Differenz zwischen Object und Subject (das Nichtwissen) zur Identität übergehe.

17) *A*, I, 18. (p. 12, 8.) Cf. *A*, IV, 14. (p. 75, 1): *Dass der Mensch und am meisten der fromme* (σπουδαῖος) *nicht das Doppelte* (Seele und Leib), *bezeugt sowohl die Abscheidung vom Leibe*

als auch die Verachtung der sogenannten Güter des Leibes. Cf. *Δ*, VII, 1. Daher ist es nicht die Seele, sondern das Thier, der belebte Leib, welcher Lust empfindet. Cf. *A*, I, 4. IV, 4. *Δ*, IV, 18. Die Seele ist es, welche dem Leibe Leben gibt (cf. *Δ*, IV, 36.), ohne von ihm etwas anzunehmen. Cf. *B*, IX, 7. Es scheint Vieles der Seele zuzukommen, was ihr nicht gehört. Cf. *E*, IX, 13. Die denkende, forschende Seele ist das, was wir in Wahrheit sind. Cf. *A*, I, 7, *E*, I, 1. Wie die Seele in ihrer Vollendung der Vernunft ähnlich (cf. *E*, III, 7.) wird, so (ς, VII, 5. p. 1276, 16.) *muss der Mensch noch ein von der Seele verschiedner Gedanke* (λόγος) *sein*, also dass es einen dreifachen Menschen gibt: den aus Leib und Seele zusammengesetzten, Seele, λόγος: der λόγος fliesst nämlich aus der Vernunft. Cf. *Γ*, II, 2. — Da der Mensch in Wahrheit nur Seele ist, so ist es des einzelnen Menschen eigne Schuld, wenn er sich vom Sinnlichen nicht befreien kann. Cf. ς, IX, 4. In der Einheit der Seele mit der Vernunft geht das Selbstbewusstsein nicht verloren. Cf. *Δ*, IV, 2. — Wenn der Mensch in Wahrheit nur Seele ist, wie, kann man fragen, bedarf er erst der Reinigung? Cf. *Γ*, VI, 5. Die Seele muss eben zu ihrer Wahrheit kommen, d. h. sich von dem Einflusse der Leiblichkeit befreien (s. d. folg. §.), und als das dritte von dem Einen muss sie nach diesem, nach dem Guten in seiner absoluten Vollendung hinstreben, welches die Liebe ist. Cf. *Γ*, IX, 3. V, 7.

18) *A*, I, 13. (p. 16, 3.)

19) *E*, III, 8. 9. (p. 936, 7 ss.) — In der Vernunft findet jene vermittelte Identität zwischen Subject und Object statt, welche alle Erkenntniss erstrebt (cf. Anm. 15.). Der sinnliche Mensch kann sich über die Differenz nicht erheben, daher wird er, wenn er zum vernünftigen Denken genöthigt wird, nur merken, dass ihm der gewohnte Grund und Boden seines geistigen Daseins entzogen ist, und im Gebiete des Wissens angelangt, wird er meinen nichts zu haben und zu wissen und durch diese Angst um sein gewohntes Terrain wieder zur sinnlichen Vorstellung herabgezogen werden. Diess drückt Plotin aus ς, IX, 3. (p. 1390, 15): *Was ist das Eins? welche Natur hat es? Es ist nicht zu verwundern, dass diess nicht leicht zu sagen ist, weil weder das Seiende leicht, noch das Eins; denn unsere Erkenntniss ist auf Begriffe gestützt. Wenn die Seele in das Gestaltlose aufsteigt, wo sie ganz unvermögend ist wahrzunehmen wegen des Nichtbegrenztseins und gleichsam Nichtausgeprägtseins* (wir sagen: weil die Vorstellung ausgeht), *so fällt sie ab und fürchtet, dass sie nichts habe. Daher krankt sie im derartigen und steigt oft willig herab von Allem abfallend, bis sie ins Sinnlichwahrnehmbare kommt, wo sie wie auf festem Grund und Boden ausruht.* Wie viel klarer durchschaute Plotin das Verhältniss des endlichen Verstandes zum speculativen Denken als H. Ritter, welcher dem Plotin (in s. Gesch. der Philos. B. IV.) den Vorwurf der Unklarheit und des Widerspruchs und bei Gelegenheit dieser Stelle die geistreiche ihn selbst ironisirende Bemerkung macht (l. c. p. 600): *In der That eine seltsame Thorheit der Seele mitten in ihrer vollkommensten Weisheit.* — In der intellectuellen Anschauung, welche auf der Gewissheit ihrer selbst beruht, hat die Dialektik ihr Ziel erreicht und die Seele bedarf dann in dieser Beziehung der äusseren Beglaubigung und des Beweises nicht mehr. Cf. *E*, V, I. 2. — Die Seele stellt sich nach Allem diesen als bewegt dar und gelangt in der Vernunft zur Ruhe. Cf. *E*, III, 6. Daher schreibt Plotin der Seele vorzugsweise Bewegung zu und bezeichnet sie *als den bewegten*, die Vernunft als den *stehenden Kreis um das Eine*. *B*, IX 1. *Δ*,

IV, 16. — Ueber das Zusammenfallen der Gotterkenntniss mit der Selbsterkenntniss cf. ς, IX, 7.

20) *E*, III, 9. Hiermit hängt dann zusammen, wenn Plotin (*Δ*, IV, 15.) sagt, dass die Ewigkeit um die Vernunft, die Zeit dagegen um die Seele sei. Die Seele braucht sich also nur über ihre Zeitlichkeit zu erheben, um zur Ewigkeit der Vernunft zu gelangen. — Wie Plotin die sinnlichen Dinge aus der Besonderung der Begriffe ableitet, so muss ihm auch die Vielheit der Menschen und der Seelen auf Einen Menschen (cf. ς, VIII, 14.), auf Eine Seele (cf. *Δ*, VIII, 3. ς, VII, 6.), nämlich auf den Begriff sich reduciren. Wir werden noch die Materie als Prinzip der Negation bei Plotin kennen lernen und aus der Materie leitet Plotin die Vielheit der Seele ab. So sagt er *Δ*, IX, 3. (p. 893, 6): *Gibt es nun Leib, so ist nothwendig, dass, indem dieser getheilt ist, viele Seelen werden, welche denselben ganzen Einen Begriff haben, durch die Körpertheile aber verschieden sind. In Bezug auf die zu Grunde liegenden Körpertheile verhalten sie sich als viele Seelen, nach dem Begriff aber betrachtet sind die Seelen durch den Begriff Eine Seele. Das heisst Eine und dieselbe Seele ist in vielen Körpern, und vor dieser Einen, welche in den Vielen, ist wiederum eine andere, welche nicht in den Vielen, von welcher die Eine in den Vielen, gleichsam ein Bild seiend des Einen in dem Eins, wie ein Siegelring viele Abdrücke gibt.* — Demgemäss bestimmt sich dann auch das Verhältniss der einzelnen Seelen untereinander, so dass alles geistige Besitzthum nicht dieser und jener, oder jeder ein bestimmter Theil, sondern jeder Seele in seiner Völligkeit zukommt. Cf. ς, IV, 4. V, 10.

§. 147. *Fortsetzung.*

Die Seele, lehrt Plotin, wird durch Tugend Gott ähnlich, welcher ein Urbild der Tugenden. Die Bürgertugenden (*ἀρ. πολιτικαί*) bringen Gott näher, bewirken aber noch nicht die Gottähnlichkeit, wie solches diejenigen Tugenden thun, welche *Reinigungen* (*καθάρσεις*) genannt werden [1]). *Wie sprechen wir von Reinigungen und wie werden wir gereinigt am meisten gottähnlich? Etwa weil die Seele schlecht ist, wenn sie mit dem Leibe vermischt ist, mit ihm afficirt wird, mit ihm in der Meinung befangen; gut und tugendhaft ist, wenn sie nicht mit ihm die Meinung theilt, sondern allein zur Macht kommt (d. h. zur Besonnenheit gelangt) und nicht die Trennung von ihm fürchtet (d. h. erstarkt). — Wenn Jemand ein derartiges Verhalten der Seele, demgemäss sie erkennt und also unafficirt ist, Gottähnlichkeit nennt, der dürfte nicht irren. Denn das Göttliche ist das Reine und eine derartige thätige Wirklichkeit* (*ἐνέργεια*), *so dass das was ihm sich verähnlicht Besonnenheit hat* [2]). Die Reinigung besteht in der Befreiung

von den Leidenschaften, Apathie, in der *Trennung vom Leibe, soviel als möglich* [3]). — *Darauf ist der Eifer gerichtet nicht ausserhalb des Irrthums und der Sünde* (ἁμαρτία) *zu sein, sondern Gott zu sein. Wenn also etwas Unvorsätzliches der Art geschähe* (eine Affection noch stattfände), *so wäre ein Solcher Gott und Dämon* (ein noch den Affecten zugänglicher Geist) *ein doppelter, oder vielmehr einer, welcher einen andern bei sich hätte, der eine andere Tugend besässe; wenn aber nichts* (der Art geschähe, so wäre ein solcher) *nur Gott, aber ein Gott von denen, welche auf den ersten folgen* [4]). Die durch die Reinigung zu sich zurückgekehrte Seele ist so, wie sie aus Gott hervorgegangen [5]). *Die Weisheit besteht in dem Schauen dessen was die Vernunft hat; die Vernunft aber im Besitz* (ἐπαφή) *desselben. Doppelt ist jegliche* (Tugend), *einmal wie sie in der Vernunft ist, dann wie sie in der Seele ist, und dort* (in der Vernunft) *ist sie nicht Tugend, in der Seele aber ist sie Tugend. Was also dort? Die thätige Wirklichkeit* (ἐνέργεια) *derselben* (der Vernunft) *und das was ist; hier* (in der Seele) *aber das in einem andern, daher Tugend* [6]). — *Für die Seele ist die grösste Gerechtigkeit das der Vernunft gemässe Thätig-wirklich-sein* (ἐνεργεῖν); *die Besonnenheit die innere Hinwendung zur Vernunft; die Tapferkeit die Apathie in Bezug auf die Aehnlichkeit mit dem, auf welches sie schaut, was seiner Natur nach apathisch* (körperlich unafficirbar) *ist* [7]). *Die thätige Wirklichkeit der Seele* (ἐνέργεια ψυχῆς) *ist für sie das nach Natur Gute. Wenn aber die Seele in Bezug auf das Beste thätig wirklich ist, indem sie selbst am besten ist, so wäre das Gute nicht nur in Bezug auf sie, sondern diess Gute wäre* (existirte) *auch schlechthin.* — *Wenn also etwas nicht in Bezug auf ein andres thätig wirklich, indem es das Beste alles Seienden und drüber hinaus über* (höher als) *alles Seiende, wenn vielmehr alles andere in Bezug auf es* (thätig wirklich), *so ist klar, dass dieses das Gute wäre, durch welches auch allen andern die Theilnahme am Guten zu theil wird. Alle andern, soviel als ihrer so sich verhalten, hätten aber auf zwie-*

fache Weise das Gute, einmal durch die Aehnlichkeit mit demselben, zweitens dadurch, dass sie in Bezug auf dasselbe zur thätigen Wirklichkeit gebracht würden. Wenn also das Streben nach dem Besten und die thätige Wirklichkeit in Bezug auf dasselbe gut ist, so muss das Gute nicht nach einem andern blicken, noch nach einem andern begehren, als eine im Frieden (in der Ruhe) *seiende Quelle und als Prinzip der thätigen Wirklichkeiten nach Natur, welches alles andre dem Guten ähnlich* (ἀγαθοειδῆ) *macht, nicht durch thätige Wirklichkeit in Bezug auf jenes* (existirt), *denn jenes* (existirt vielmehr) *durch thätige Wirklichkeit in Bezug auf es; so muss das Gute nicht durch thätige Wirklichkeit und nicht durch Erkenntniss sein, sondern das Gute muss nur durch sich allein sein.* Das Sein des Guten ist nicht relativ, sondern absolut[8]). Plotin vergleicht dann das Gute mit dem Kreise, in welchem vom Mittelpunkte die Radien ausgehen, mit der Sonne, welche ihre Strahlen nach allen Richtungen aussendet [9]). *Alles andre ist in Beziehung auf das Gute: das Seelenlose in Beziehung auf die Seele, die Seele in Beziehung auf das Gute durch die Vernunft. Alles hat etwas von dem Guten durch das Einssein und dadurch, dass es ein Seiendes ist, und hat theil an den Begriffen, und dadurch am Guten* [10]). Im Leben und in der Vernunft besitzen wir das Gute [11]). Der Tod ist kein Uebel. *Wenn Leben und Seele nach dem Tode ist, so wäre der Tod etwas Gutes,* weil er die Seele vom Leibe befreit [12]). *Wie bei den Göttern das Gute aber kein Uebel, so auch bei der Seele, welche das Reine an ihr bewahrt. Bewahrte sie diess nicht, so wäre für sie nicht der Tod ein Uebel, sondern das Leben. Gäbe es aber auch Strafen in der Unterwelt, so wäre dort wiederum das Leben ein Uebel. — Man muss sagen: das Leben im Leibe sei ein Uebel an ihr* (? παρ' αὐτῆς); *aber durch die Tugend werde die Seele im Guten* (gewinne sie Existenz in dem Guten); *nicht indem sie das Zusammengesetzte* (die Vereinigung von Leib und Seele) *bewahre* (σώζειν), *sondern indem sie sich selbst lostrenne* (von dem Leibe) [13]). *Indem Vernunft und Seele Begriffe* (εἴδη)

sind, mögen sie die Erkenntniss der Begriffe bereiten und das Verlangen nach ihnen haben. Wer aber möchte das Uebel als Begriff sich vorstellen, da es in dem Mangel alles Guten erscheint? Ob etwa, weil die Erkenntniss der Entgegengesetzten dieselbe ist und das Uebel das dem Guten entgegengesetzte ist, die Erkenntniss des Guten auch die des Uebels sein wird[14]*!* Es ist zu untersuchen, wie das Böse dem Guten entgegengesetzt ist. Das Gute wird bezeichnet als das *von welchem Alles abhängt und wonach alles Seiende begehrt, welches von Allem das Prinzip, dessen Alles bedarf, das selbst keines andern bedarf, sich selbst genug, keines andern begehrend, Maass und Grenze von Allem, aus sich Vernunft, Wesenheit, Seele, Leben und thätige Wirklichkeit in Beziehung auf die Vernunft hervorbringend. Und bis zu dieser* (der Vernunft) *ist Alles schön, denn sie selbst ist überschön und über das Beste hinaus, herrschend in dem Vernünftigen* (in der intellectuellen Welt), *indem jene Vernunft nicht ist nach Weise einer Vernunft, welche man wohl meinen könnte, nach dem was alles bei uns Vernunft genannt wird und worunter man die Fähigkeit Vordersätze auszuführen und zu schliessen versteht etc. Nicht eine solche Vernunft ist jene, sondern sie hat* (umfasst) *Alles und ist Alles, und sie ist bei sich und hat Alles nicht habend* (über Allem ist sie ein anderes gegen Alles und doch ist Alles nur durch sie und in ihr), *denn nicht ist anderes* (ausser ihr), *sie aber ist eine andere* (gegen Alles), *und nicht ist von denen in ihr jegliches getrennt* (ein Besonderes wie in der Seele), *denn jegliches ist das Ganze und durchaus All und wird nicht vermengt, sondern ist wiederum getrennt. Das an ihr Theilhabende ist nicht zugleich Alle* (die Vielheit), *sondern es nimmt theil an soviel als es vermag. Und es gibt eine erste thätige Wirklichkeit von jener* (der Vernunft) *und eine erste Wesenheit, indem jene in sich selbst bleibt. Es ist jedoch thätig wirklich in Beziehung auf jene, was gleichsam in Beziehung auf jene lebt. Die ausserhalb in Beziehung auf diese sich bewegende Seele, nach ihr hinblickend und das Innere derselben schauend, erblickt*

durch sie den Gott; und dieses ist das leidlose und selige Leben der Götter, und das Uebel ist dort nirgends, und wenn es dort wäre, so wäre es kein Uebel. Aber erste und zweite Gute gibt es, dritte in Beziehung auf den König von Allem, und jenes ist die Ursache alles Schönen, und Alles ist jenes (das Eigenthum von jenem). *Und es ist ein zweites* (Gutes) *in Bezug auf die Zweiten und ein drittes in Bezug auf die Dritten*[15]. *Das Uebel ist nicht unter den Seienden* (in der Vernunft) *und auch nicht in dem was über die Seienden hinaus* (in dem Eins, dem Guten). *Es bleibt also nur übrig, wenn es ist, dass es so unter den Seienden sei, gleichwie der Begriff* (εἶδος) *des Nicht-Seienden ist, und in Bezug auf etwas des mit dem Nicht-Seienden Gemischten, oder des an dem Nicht-Seienden irgendwie Theilhabenden. Das Nicht-Seiende aber ist nicht das schlechthin nicht Seiende, sondern nur ein Entgegengesetztes des Seienden. Nicht so ist Nicht-Seiendes, wie Bewegung oder Stillstand in Bezug auf das Seiende, sondern wie ein Bild des Seienden oder auch noch mehr Nicht-Seiendes.* (Das Uebel ist noch mehr ein Nicht-Seiendes, als dann der Fall wäre, wenn es ein Bild des Seienden — also auch dann nicht es selbst — wäre.) *Dieses aber ist alles Sinnliche und was in Bezug auf das Sinnliche Affection; oder etwas hinter diesem Liegendes, was den Affectionen gleichsam zukommt* (συμβεβηκός, als Accidens), *oder das Prinzip der Affectionen, oder irgend Eins von denen, die das Sinnliche als das was es ist, erfüllen. Denn wenn Jemand zur Erkenntniss desselben gelangte,* (so würde es sich ihm darstellen) *als gleichsam Maassloses gegen Maass, Unbegrenztes gegen Grenze, als gestaltlos gegen Gestaltgebendes, als immer Bedürftiges gegen sich selbst Genügendes, immer Unbestimmtes, nirgends Beruhendes, durchaus Leidendes* (παμπαθές, schlechthin passives), *Unersättliches, gänzlicher Mangel. Und alles dieses kommt ihm* (dem Bösen) *nicht etwa nur zu* (per accidens — als zufällige Eigenschaften), *sondern ist gleichsam sein Wesen, und welchen Theil des Bösen du auch betrachten magst, so ist es alles dieses* (so stellt es

sich dir mit allen jenen Eigenschaften dar), *und was immer theil hat an ihm und ihm ähulich ist, das wird böse, ist aber nicht selbst das Böse. Was Böse, ist diess durch eine zugruudeliegende Substanz* (τινι ὑποστάσει πάρεστι), *indem es nicht ein andres ist gegen diese, sondern diese. Denn wenn zu einem andern das Böse per accidens hinzukommt, so muss es selbst früher etwas sein, wenn es auch keine Wesenheit wäre. Denn wie gut theils das Gute selbst, theils das als Accidens den Dingen Zukommende; so ist auch böse theils das Böse selbst, theils das was einem andern jenem gemäss* (dem Bösen) *per accidens zukommt* [16]. *Es muss etwas au sich selbst maasslos und au sich selbst gestaltlos seiu und alles andere was erwähut wurde und was die Natur des Böseu charakterisirte* [17]). So gelangt Plotin zu einem *Urbösen* (πρῶτον κακόν) *uud au sich selbst Bösen* (καθ' αὐτὸ κακόν). *Die Natur der Körper, wiefern sie an der Materie* (ὕλη) *theilhaben, ist böse, weun auch nicht das Urböse* [18]). *Die Seele aber ist an sich selbst nicht böse, uud auch nicht jede Seele ist böse* [19]). Die dem Leibe unterthänige Seele ist böse, und durch die Gemeinschaft mit dem Leibe kommt das Böse in die Seele. Daher sich die Seele absondern muss um rein, gut zu werden. Wie das Gute dem Lichte verglichen wurde, so die Materie der Finsterniss [20]). Es ist aber auch *die Finsterniss die Natur des Bösen, nicht nur in der Materie, sondern auch vor der Materie, oder das Böse besteht nicht nur in einer relativen Mangelhaftigkeit* (Privation), *sondern in der absoluten* (οὐκ ἐν τῇ ὁποσοῦν ἐλλείψει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν). — *Was durchaus mangelhaft* (in privatione), *wie die Materie, das ist wirklich böse, indem es keinen Autheil am Guten hat. Denn auch nicht das Sein hat die Materie, sondern das Sein wird von ihr nur homonym gesagt, so dass in Wahrheit bei ihr Sein soviel heisst wie Nichtsein* [21]). *Es ist einzusehen, was gesagt wird* (von Platon), *das was böse werde nicht aufgehoben, sondern sei nothwendig, und es sei nicht bei den Göttern, sondern gehe bei der sterblichen Natur um und immer an diesem Ort* [22]). Das Böse fliehn heisst nicht von der

Erde scheiden, sondern auch auf der Erde gerecht und heilig werden[23]). Das Böse ist nothwendig, *weil es ein Gegentheil des Guten geben muss*[24]). *Es ist die Nothwendigkeit des Bösen auch so zu nehmen: Da das Gute nicht allein* (bleibt, sondern sich vervielfältigt), *so ist es* (das Böse) *nothwendig durch das Aussichherausgehen* (des Guten), τῇ παρ' αὐτό (! dadurch, dass das Gute sich selbst sich entgegensetzt). *Oder man kann auch so sagen, durch das fortwährende Entgegenstellen und Entfernen sei das Letzte* (τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει τὸ ἔσχατον, d. h. indem das Gute sich selbst zur Grundlage der vielen Dinge macht und sich dabei immer weiter von sich entfernt, geht es in ein Letztes aus), *nach welchem es kein Werden weiter gibt, und diess sei das Böse; nothwendig aber sei das nach dem Ersten, also auch das Letzte. Diess aber ist die Materie, da sie nichts mehr von jenem* (dem Guten) *hat*[25]). Plotin zeigt wie der Begriff, in die Materie eingehend, durch diese verändert wird, so dass er durch sie verschlechtert wird, also durch sie das Böse in ihn kommt. Das Böse im Menschen nennt er ein zweites (relatives) Böses, nicht das Böse selbst (αὐτόκακον), sowie auch die Tugend nicht das Urgute, sondern nur eine Nachahmung oder Theilnahme am Guten ist[26]). *Das vollkommene Uebel erblicken wir nicht, weil es unendlich* (ἄπειρον) [27]). Plotin vergleicht die Erkenntniss des Bösen daher mit dem Schauen der Finsterniss, welche wir sehen, wenn wir nicht sehen[28]). *Die Qualität* (τὸ ποιόν) *ist Accidens und in einem andern, die Materie aber ist nicht in einem andern, sondern das Zugrundeliegende, und das Accidens ist an ihr — die Materie ist also qualitätlos. Mit Recht also wird gesagt, dass die Materie qualitätlos sei und böse, denn nicht heisst sie böse darum, weil sie eine Qualität hat, sondern vielmehr weil sie keine Qualität hat, so dass sie nicht etwa böse, indem sie Begriff* (εἶδος) *ist, sondern als eine dem Begriff entgegenstehende Natur. Aber die allem Begriff entgegenstehende Natur ist Beraubung* (Privation). *Beraubung ist stets in einem andern und für sich selbst nicht Substanz, wesshalb das Böse, wenn es in der Beraubung*

besteht, in dem Beraubtsein des Begriffs bestehen wird, wesshalb es an sich selbst nicht sein wird [29]). So ist auch die Seele böse nur durch Beraubung, das Böse *ist Abwesenheit des Guten* [30]). *Die Tugend ist nicht selbst das Schöne, oder selbst das Gute, so ist auch die Bosheit* (Schlechtigkeit) *nicht das Schändliche selbst und nicht das Böse selbst* [31]). *Wie nun dem von der Tugend Aufwärtssteigenden das Schöne und das Gute* (erscheint), *so dem unter die Bosheit Hinuntersteigenden das Böse selbst* [32]), daher denn die Seele unter ihre eigne Bosheit sinkend in die vollendete Bosheit gelangen kann. Diess ist der Tod der Seele, das Versinken in den Leib, Untertauchen in die Materie, und so liegt sie danieder, bis sie aus dem Schmuz den Blick wieder emporhebt [33]). Die Seele schliesst die Materie von sich aus. Die Materie *wird erleuchtet, indem sie sich unterwirft* (der Seele), *und wodurch sie erleuchtet wird, kann sie nicht begreifen* [34]). Das Licht der Seele wird aber durch die Materie verdunkelt und geschwächt, und diese kann so zur Ursache der Schwäche und Hinfälligkeit der Seele werden [35]).

1) Cf. *A*, II, 1—2. Cf. ς, IX, 3. *B*, IX, 15. (p. 389, 10): *Die zum Ziel gelangende und in der Seele durch Einsicht erzeugte Tugend zeigt Gott. Aber ohne wahre Tugend genannt ist Gott ein* (blosser) *Name*.

2) *A*, II, 3. (p. 27, 2.) φρόνησις — Besonnenheit. Plotin definirt die φρόνησις (*A*, VI, 6. p. 108, 14.) *als Vernunfterkenntniss in Verlassung des Niedrigen, welche zu dem Höhern die Seele emporführt*. Sie ist also nach der Ansicht des Plotin (s. d. vorherg. §.), dass jede Vernunfterkenntniss eine Selbsterkenntniss der Seele: das Zu-sich-selbst-kommen, die Besinnung der Seele auf sich selbst, also Besonnenheit im höhern Sinne des Worts.

3) *A*, II, 5. (p. 29, 15.) — In die Trennung der Seele vom Leibe, in die Gottähnlichkeit setzt Plotin dann auch die Glückseligkeit. In dem Buche *über die Glückseligkeit A*, IV. weist er zunächst die falschen Meinungen über die Glückseligkeit des Lebens zurück, um zu zeigen, dass der Mensch nur durch die Erhebung in die Vernunft zur wahren Glückseligkeit gelange. Ib. 16. (p. 78, 1): *Nicht in dem Gemischten* (in der Vereinigung von Leib und Seele) *ist das glückselige Leben* (sondern in der vom Leibe abgetrennten Seele). *Mit Recht sagt Platon, dass das Gute von Oben her zu nehmen sei und dass nach jenem blicken müsse, wer weise und glückselig sein will, und jenem ähnlich sein und nach jenem leben müsse. Und diess allein muss man als den Zweck betrachten.* Alles übrige ist dagegen nichtig. *A*, V. untersucht Plotin: *Ob die Glückseligkeit durch die Zeit vermehrt werde?* Hier sagt er cp. 7.

(p. 87, 18): *Die mehre Zeit über die Gegenwart hinaus ist das Nichtsein. Das Mehr der Zeit will Zerstreuung Eines in der Gegenwart Seienden. Daher wird die Zeit mit Recht ein Bild der Ewigkeit genannt, indem sie das in dieser Bleibende in ihrer eignen Zerstreuung verbergen will. — Wenn nun die Glückseligkeit auf ein gutes Leben sich bezieht, so ist klar, dass sie in das Leben des Seienden zu setzen ist (denn diess ist das beste Leben), also nicht nach der Zeit zu rechnen ist, sondern nach der Ewigkeit. In dieser gibt es aber kein Mehr und Weniger, sie hat keine Länge, ist nicht zeitlich.* — Als die Mitte unter den Seienden einnehmend auf der Grenze zwischen der Gedankenwelt und der sinnlichen Welt, muss die Seele mit ihrer Stellung zufrieden sein. Cf. *Δ*, VIII, 7. Sie ist die Beherrscherin des Sinnlichen, nicht diesem unterthan, und so geniesst sie ein vollkommen glückseliges Leben. Cf. *Δ*, VIII, 2. Sie ist frei von jedem Uebel, in sich selbst unerschütterlich und leidlos. Cf. *B*, IX, 7. Alles diess gilt natürlich nur von der gereinigten Seele. — Zwischen Vernunft und Sinnlichem gestellt ist sie zweilebig und wendet sich bald dem Sinnlichen zu und nimmt theil an demselben, bald der Vernunft, aus welcher sie entsprungen. Cf. *Δ*, IX, 4. Ib. VIII, 2. 3. 8. *E*, I, 10. Zuweilen heisst es auch, dass die Seele nur zum Theil zum Sinnlichen herabsteige (cf. *ς*, IV, 16.), zum Theil sich zum Ewigen erhebe (cf. *Δ*, VIII, 2. 8. *E*, I, 10.). — Auch eine dreifache Richtung wird der Seele zugeschrieben. *Δ*, VIII, 3. (p. 878, 17): *Schauend auf das was vor ihr erkennt sie, auf sich selbst erhält sie sich, auf das was nach ihr ordnet sie diess, richtet es ein und beherrscht es.* — Um die Vernunft, sagt Plotin, ist die Ewigkeit, um die Seele die Zeit. Cf. *Δ*, IV, 15. Nicht in der Zeit ist die Seele, nur einige ihrer Zustände und ihre Werke sind in der Zeit. Cf. *Γ*, VII, 6. *Δ*, IV, 15. Zur Reinheit, zur Glückseligkeit, zur Ewigkeit gelangen ist daher dasselbe. Cf. §. 146. Anm. 20.

4) *A*, II, 6. (p. 31, 6.) Der erste Gott ist das in seiner Unmittelbarkeit ruhende Eins; die durch das Schauen zu Gott zurückgekehrte Seele ist der vermittelte Gott, der sich nun selbst schaut als das was er ist.

5) Ib. Und so ist sie eben göttlich. Durch die Reinigung und das aus dieser hervorgehende Schauen (s. d. folg. §.) kehrt die Seele zu ihrer Wahrheit, zur Vernunft und durch diese zu Gott zurück.

6) Ib. (p. 31, 14.) Weisheit und Tugend fallen dem Plotin zusammen, indem das Auftauchen aus dem Leibe zur Tugend wie zur wahren Wissenschaft führt. Cf. oben Anm. 1. und den vorhergeh. §.

7) *A*, II, 6. (p. 32, 7.) Cf. *A*, VI, 6.

8) *A*, VII, 1. (p. 120, 12.)

9) *A*, VII, 1.

10) *A*, VII, 2. (p. 122, 1.)

11) *A*, VII, 2.

12) *A*, VII, 3. (p. 122, 15.)

13) *A*, VII, 3. (p. 123, 2.)

14) *A*, VIII, 1. (p. 136, 15.) Dass die Vernunft nicht subjectiv, sondern objectiv zu nehmen sei, sagt Plotin öfter, s. §. 146. Sie ist kein Vermögen, so dass sie aus der Unvernunft zur Vernunft käme. Cf. *E*, IX, 5.

15) *A*, VIII, 2. (p. 137, 10.) In Beziehung auf das Schauen des Gottes durch die Vernunft sagt Plotin *Δ*, IV, 4. (p. 742, 16): *Dort also sieht die Seele das Gute durch Vernunft, denn nicht wird jenes bedeckt, so dass es nicht zur Seele hindurch könnte, da die Vernunft nicht als ein Körper dazwischen liegt und hinderlich ist.* Ueber das Schöne in der Vernunft spricht Plotin ausführlicher *A*, VI. Das Schöne tritt uns entgegen im Sichtbaren, im Hörbaren und im Gedanken. Die Schönheit besteht nicht in einem gewissen Verhältnisse. 2. (p. 102, 2): *Die Schönheit des Leibes besteht in einer Gemeinschaft mit einem von dem Göttlichen kommenden Gedanken* (λόγος). 3. *Es erkennt die Schönheit aber das ihr gemäss bestimmte Vermögen* (ἡ ἐπ' αὐτο, sc. τὸ καλόν, δύναμις τεταγμένη), *welches mächtiger ist zur Beurtheilung des die Seele Betreffenden, als jedes andere, wenn auch die übrige Seele zugleich mit urtheilt.* Ueber die höhere Schönheit des Uebersinnlichen können wir nicht sprechen, wenn wir es nicht selbst besitzen. Wir müssen also zuerst zur Apathie gegen die Leiblichkeit zu gelangen suchen. 6. (p. 109, 3): *Mit Recht wird gesagt, das Gute und Schöne in Bezug auf die Seele bestehe darin, Gott ähnlich zu werden. — Das Seiende ist die Schönheit. — Die Vernunft* (ὁ νοῦς, welcher τὸ ὄν) *ist das Schöne. Die Seele aber ist schön durch die Vernunft, das Uebrige aber ist schön durch die gestaltende Seele. Auch die Körper, welche schön genannt werden, macht die Seele schön, denn diese ist göttlich und gleichsam ein Theil des Schönen; wenn sie die Körper fasst und bewältigt, soweit es möglich Macht über sie zu gewinnen, so macht sie sie schön.* Aus dem Körper durch die sinnlichen Affectionen vertrieben, erhebt sie sich zur reinen Schönheit der Vernunft und geniesst hier unaussprechlicher Glückseligkeit. 8. (p. 113, 1): *Unser Vaterland ist dort, woher wir gekommen sind, und dort ist auch unser Vater* (die Vernunft, der Geist, von dem wir ausgegangen sind). 9. (p. 115, 2): *Nimmer sähe das Auge die Sonne, wenn es nicht sonnenartig wäre, und die Seele sähe das Schöne nicht, wenn sie nicht schön wäre. Es werde Jeder gottartig und Jeder schön, der Gott und das Schöne schauen will. Denn hinanfsteigend wird er zuerst zu der Vernunft gelangen und dort wird er wissen, dass schön die Begriffe* (εἴδη) *und wird sagen, dieses das Schöne seien die Ideen. Denn Alles ist schön durch diese, die Gezeugten der Vernunft und die Wesenheit. Das aber über dieses Hinausgehende nennen wir die Natur des Guten, welche das Schöne vor sich ausgebreitet hat — das Urschöne* (τὸ πρῶτον καλόν). *Unterscheidend die intellectuellen Dinge, wirst du sagen, das Intellectuelle sei das Schöne, der Ort der Ideen; das Gute aber das darüber Hinausgehende, Quelle und Anfang* (Prinzip) *des Schönen, oder du wirst dasselbe als das Gute und Urschöne bezeichnen, ausser dem dortigen Schönen* (d. h. es unterscheidend von dem Schönen, dem Ort der Ideen). — Aus dem Angeführten wird klar, wie nach Plotin das Gute zwar als das Urschöne, aber eben darum, weil es das Prinzip der Vernunft, des Schönen ist, nicht als das Schöne selbst zu bezeichnen ist. Cf. ς, VII, 42. Es ist ferner wohl zu unterscheiden im Sinne des Plotin zwischen dem Absolut- und Relativ-Guten. In dem Obigen hat Plotin das Relativ-Gute mit dem Schönen identificirt. Auf den Unterschied zwischen dem Relativ- und Absolut-Guten weist Plotin ς, IX, 6. (wo er das Eins als nicht ἀγαθόν, sondern ὑπεράγαθον bezeichnet, also von ihm ganz eben so wie oben von dem Schönen spricht) hin, und wenn er ς, VIII, 14 ss. zeigt, dass das Absolut-Gute nicht κατὰ τύχην gut sei, so zeigt er eben dessen Un-

terschied von dem Relativ-Guten auf, — was H. Ritter (Gesch. der Philos. Bd. IV. S. 613, Anm. 4.) als *eine charakteristische Seltsamkeit für die leeren Spitzfündigkeiten, von welchen Plotin nicht frei ist*, anführt. — Von dem Relativ-Guten spricht Plotin auch wenn er von einem ersten, zweiten und dritten Guten im Obigen spricht, nämlich von dem Guten in Beziehung auf Seele, Vernunft, Eins. — Besonders zu berücksichtigen sind die oben angeführten Worte: *Jegliches ist* (in der Vernunft) *das Ganze und durchaus All und wird nicht vermengt, sondern ist wiederum getrennt*, d. h. die Vernunftgegenstände sind individuell bestimmt, aber als solche, von denen jedes die ganze Totalität der Vernunft enthält. S. d. folg. §.

16) *A*, VIII, 3. (p. 139, 2.)

17) *A*, VIII, 3. (p. 140, 8.)

18) *A*, VIII, 3. 4. (p. 140, 16.) Es ist also die Materie jene oben angeführte Substanz, welche dem Uebel, dem Bösen, zu Grunde liegt.

19) *A*, VIII, 4. (p. 141, 3.)

20) Cf. *A*, VIII, 4.

21) *A*, VIII, 5. (p. 142, 12.) Das Böse wird durch die Erkenntniss nicht schlechthin negirt, sondern als nothwendig aufgezeigt.

22) *A*, VIII, 6. (p. 144, 6.)

23) Cf. *A*, VIII, 6.

24) *A*, VIII, 6. (p. 145, 4.)

25) *A*, VIII, 7. (p. 148, 2.)

26) Cf. *A*, VIII, 8.

27) *A*, VIII, 9. (p. 150, 16.) Das Böse wird wiederholt von Plotin als *ἄπειρον*, das Gute als *πέρας* bezeichnet. Cf. *B*, IV, 15. So sagt Plotin (ib. 14): *Das Geordnete ist ein andres gegen das Ordnende. Es ordnet aber τὸ πέρας καὶ ὅρος καὶ λόγος. Nothwendig ist aber das Geordnete und Begrenzte das Unendliche. Es wird aber die Materie geordnet — also ist nothwendig die Materie das Unendliche, nicht jedoch per accidens etc.* Zur nähern Verständigung über den Begriff des *ἄπειρον* bei Plotin dienen folgende Stellen. *E*, V, 10. 11. (p. 979, 7): *Er* (der Gott) *ist nicht begrenzt, denn wovon könnte er begrenzt sein? aber auch nicht unendlich wie Grösse; denn wie sollte das Unendliche zu ihm kommen? — das Unendliche aber hat die Möglichkeit* (δύναμις); *denn nicht auf andere Art* (als der Möglichkeit nach) *wird er* (der Gott) *einen Mangel haben* (nämlich den der Bestimmtheit), *da auch das nicht Mangelhabende durch ihn ist. Und das Unendliche besteht darin, dass nicht mehr als Eins ist und dass er nicht hat, an was das ihm Zugehörige angrenzt. Vermöge des Einsseín wird er nicht gemessen noch kommt er in die Zahl, also weder gegen ein anderes noch gegen sich selbst wird er begrenzt, weil er auf diese Art Zwei wäre* (das Sich-selbst-begrenzende ist Begrenzendes und Begrenztes). — ς, IX, 6. (p. 1398, 7): *Er* (der Gott) *muss unendlich* (ἄπειρον) *genannt werden, nicht in Bezug auf Unermesslichkeit der Grösse oder der Zahl, sondern in Bezug auf die Unbegreiflichkeit der Möglichkeit* (δύναμις). Cf. *Γ*, VII, 4. In allen diesen Stellen wird die Unendlichkeit auf die innere Möglichkeit bezogen, welche sich in dem Werden von Allem aus dem Einen sich manifestirt. Das Eins als *δύναμις πάντων* (s. *E*, I, 7.

p. 909, 1.) ist unendlich, in demselben Sinne aber leitet sich aus ihm auch die Materie, die nur δυνάμει ist (cf. *B*, V, 5.), ab. Dass aber die δύναμις des Eins nichts anderes als die Unendlichkeit sei, sieht man deutlich aus *B*, IV, 11. (p. 302, 14): *Nicht also als Accidens kommt das Unendliche der Materie zu, sie selbst ist das Unendliche, da ja auch in den Gegenständen vernünftiger Erkenntniss* (ἐν τοῖς νοητοῖς) *die Materie das Unendliche. Diess ist aus der Unendlichkeit oder Möglichkeit oder dem Immersein des Einen gezeugt, indem die Unendlichkeit nicht in jenem* (dem Eins) *ist, sondern dieses selbst die Unendlichkeit hervorbringt. Wie also verhält sich dort und hier das Unendliche? etwa doppelt? Welch ein Unterschied findet statt? Wie von Urbild und Nachbild. Ist diess* (das Unendliche hier) *weniger unendlich? Vielmehr mehr unendlich. Denn je mehr ein Abbild entfernt ist von dem wahren Sein, desto mehr ist es unendlich, denn die Unendlichkeit ist mehr in dem minder Bestimmten, denn das was weniger in dem Guten* (weiter von ihm absteht) *ist mehr in dem Bösen. Das dort also, als mehr ein Seiendes, ist ein gleichsam unendliches Abbild; das hier dagegen, weniger Seiendes, je mehr es das Sein und die Wahrheit flieht und in die Natur des Abbildes übergeht, ist wahrer unendlich.* Diese Stelle widerlegt auf das Bestimmteste was H. Ritter, welcher das ἄπειρον διὰ δύναμιν missversteht, dem Plotin (Gesch. der Philos. Bd. IV. S. 617.) nachsagt: *Diess ist einer der bedeutenden Züge, durch welchen Plotin nicht allein vom Platon, sondern fast vom ganzen griech. Alterthum, seitdem dasselbe zu einem klaren Bewusstsein seiner Bestrebungen gekommen war, sich absondert, dass er von dem Begriffe des Unendlichen, vor dem sogar Philon sich scheute, vielmehr das Beste aussagt und nicht zugeben will, dass Gott in sich selbst seine Grenze, sein Maass und seine Bestimmung habe, denn dadurch würde er nur der Zweiheit anheimfallen.* Hierzu citirt H. Ritter die angegebene Stelle *E*, V, 11., wo aber eben so bestimmt wie in den andern angeführten Stellen ausdrücklich das ἄπειρον auf die δύναμις bezogen wird. Wenn H. Ritter (l. c. p. 635, Anm. 2.) Stellen anführt, in denen die Materie als nicht δύναμις (s. Anm. 35.) bezeichnet wird, so unterstützt dieses seine falsche Ansicht keineswegs denn allerdings ist die Materie (abstract betrachtet), nicht δύναμις, wohl aber ist sie δυνάμει (wie schon bemerkt wurde), d. h. sie existirt durch die innere Möglichkeit des Eins. Cf. Anm. 35. Die Selbstbestimmung Gottes wird an vielen Stellen ausgesprochen, z. B. ϛ, VIII, 16. (p. 1375, 13): *Wie er will, so ist er;* und ib. 17. (p. 1376, 16): *Er selbst ist durch sich selbst was er ist für sich selbst und in sich selbst.* Ja das Eins wird als Quelle aller Freiheit bezeichnet. S. den folg. §. — Gott ist nicht das Begrenzte, sondern die Grenze.

28) *A*, VIII, 9.

29) *A*, VIII, 10. 11. (p. 152, 6.)

30) *A*, VIII, 11. (p. 153, 7.)

31) *A*, VIII, 13. (p. 154, 6.)

32) *A*, VIII, 13. (p. 154, 10.)

33) *A*, VIII, 13.

34) *A*, VIII, 14. (p. 157, 3.)

35) *A*, VIII, 14. Zu dem was Plotin in dem Obigen über die Materie sagt, vergl. *Γ*, VI, 7. (p. 565, 12): *Wir müssen auf die*

zugrundeliegende Materie zurückkommen und auf das wovon gesagt wird, dass es durch die Materie bedingt sei, woraus das Nichtsein derselben und die Apathie (Unafficirbarkeit) *der Materie erkannt werden wird. Sie ist also unkörperlich* (d. h. kein Körper), *da ja der Körper ein späteres und zusammengesetztes und sie selbst mit einem andern den Körper macht. Sie ist nämlich zu dem Unkörperlichen zu rechnen, weil jedes von den beiden, sowohl das Seiende wie die Materie, ein anderes ist als die Körper. Sie ist weder Seele, noch Vernunft, noch Leben, noch Begriff* (εἶδος), *noch Gedanke* (λόγος), *noch Grenze* (πέρας); *denn sie ist Unendlichkeit (Maasslosigkeit) und nicht Möglichkeit* (δύναμις). *Denn was wirkt sie? Sondern über alle diese hinausschweifend, mag sie auch nicht die Bezeichnung des Seienden mit Recht empfangen, sondern mag richtig Nicht-Seiendes genannt werden; und diess nicht wie Bewegung ein Nicht-Seiendes, oder Ruhe ein Nicht-Seiendes* (nicht als ein Abstractum), *sondern in Wahrheit Nicht-Seiendes, ein Nachbild und Scheinbild des Quantum's* (ὄγκος, Masse, das den Körper als Bestandtheil Constituirende, insofern er nicht als Materielles genommen wird, sondern als Manifestation der Seele, wie denn p. 102, 11. ὁ ἔξω ὕλης ὄγκος von den Bestandtheilen der Körper des Gebäudes, wie es in der Seele des Baukünstlers existirt, gesagt wird) *und Begehren nach Substanz, in keinem Orte bestehend* (ἑστηκὸς οὐκ ἐν στάσει) *und an sich selbst unsichtbar und fliehend das was sehen will, werdend* (zum Dasein kommend) *wenn man nicht sieht, dem Aufmerkenden aber nicht sichtbar, immer als das Gegentheil von sich selbst erscheinend: klein und gross, weniger und mehr, bedürftig sowohl als überschwänglich, ein Abbild, was weder bleiben* (beharren) *noch fliehen* (verschwinden) *kann. Auch nicht als ein dieses besteht sie* (ἰσχύει), *weil sie keine Macht* (ἰσχύς) *von der Vernunft empfangen, sondern in dem Mangel alles Seins gezeugt ist. Daher ist sie durchaus Unwahres, wie es auch genannt werden mag — —, daher alles was in ihr zu werden scheint, nichtig ist, schlechthin ein Abbild des Abbildes, wie in einem Spiegel das Bestehende anderswo ist und anderswo das Erscheinende. Sie ist ein Erfülltes, wie es scheint, und hat nichts und scheint Alles zu haben* (zu enthalten). — Die Materie ist dem Plotin nach allem diesen 1) Gegensatz gegen das Gute und mithin Urquell alles Bösen, alles Uebels; 2) Nicht-Seiendes, Prinzip der Negation, daher schon in der Vernunft, als wo zuerst die Negation (die Zweiheit, der Gegensatz, s. den folg. §. Anm. 22.) eintritt, Materie ist, — daher die Materie ausdrücklich oben als unkörperlich bezeichnet wurde; endlich 3) das Ende des aus sich selbst herausgehenden Guten, daher letzter Begriff (cf. *E*, VIII, 7.). — Wenn Plotin die Welt zunächst aus der Seele hervorgehen lässt (s. oben), so erklärt er die Materialität der Dinge und das Behaftetsein der Seele mit dem Leibe eben daraus, dass in dieser letzten Manifestation die Grenze, das Ende erreicht wird, also nach seinem Bilde die ausstrahlende Seele sich erschöpfte und so zur Finsterniss, der Materie überging. Cf. *Δ*, III, 9. Hiermit stimmt ganz wohl die Unkörperlichkeit der Materie, denn die Dinge sind nicht bloss materiell, nicht blosse Finsterniss, sondern Ineinsbildung von Sein und Nichtsein, Licht und Finsterniss, und selbst in dem scheinbar Todten (dem Steine) schlummert das Leben. Cf. *ς*, VII, 11. Ist die Materie Prinzip des Bösen, so waltet das Böse in der bewusstlosen Natur vor; da jedoch in Allem das Licht des Lebens, Seele schlummert, so ist auch Alles in seinem Zusammenhange mit dem Ganzen gut. Cf. *B*, IX, 4. *Γ*, II, 3. 4. 11. 17. 18. Da die Materie

aus dem Eins, dem Guten, als dessen Ende und Negation sich darstellt, so ist auch das worin das Eins in seiner letzten Entäusserung auftritt, der Körper, ewig: die Welt muss ewig einen Körper haben. Cf. *B*, I, 1. *Γ*, II, 1. *Δ*, VIII, 3. 6. — Da ferner die Materie das Nichtsein und da sie der Urquell alles Uebels, so ist dieses ein schlechthin Nichtiges. Cf. *Γ*, II, 15. Diesen Schein der Nichtigkeit hat das Sinnliche und als solches ist es daher Scheinbild und unwahr (cf. *B*, VI, 1.), während es doch andrerseits seiner Wahrheit nach ganz aus dem Einen geflossen, so dass dieses sich in die Dinge entäussert und somit *Alles hier* (im Sinnlichen) *ist, was dort* (im Ewigen). Cf. *E*, IX, 13. Für die Seele ist der Ursprung des Bösen die Besonderung gegen Gott, das Streben nach einer Selbständigkeit ausser Gott, dem Guten, dem Eins (cf. *E*, I, 1.), ganz so wie Plotin auch die Vernunft durch den Gegensatz des Einen gegen sich selbst zu Schaden kommen lässt. S. den folg. §. Anm. 22. Es ist die Sünde mithin eine unverständige Frechheit der Seele, und je tiefer ein Geschöpf zur bewusstlosen Leiblichkeit herabsinkt, desto grösser ist diese Frechheit, dieser Unverstand. Cf. *E*, II, 2.

§. 148. *Fortsetzung.*

In dem Buche von dem Schauen (θεωρία) [1]) stellt Plotin zunächst als ein Paradoxon den Satz auf: ***Alles begehre nach dem Schauen und nach diesem Ziele blicken nicht nur die vernünftigen, sondern auch die unvernünftigen lebenden Wesen, und die Natur der Pflanzen und die sie erzeugende Erde und Alles erlange das Schauen, soweit es dessen fähig sei, wie es sich seiner Natur nach verhalte; andres schaue auf andre Weise: einiges wahrhaft, andres die Nachahmung und das Bild von diesem*** [2]). Von der sinnlichen Natur anfangend zeigt er nun, dass Alles schaue und wie seiner Fähigkeit nach. Die Natur ist nicht auf mechanische Weise thätig; sie ist ***Gedanke*** (λόγος), ***welcher einen andern Gedanken wirkt als Erzeugniss von jenem, welcher zwar dem Zugrundeliegenden*** (dem Stoff, der Materie) ***mittheilt, aber derselbe bleibt. Der Gedanke also, welcher als sichtbare Gestalt*** (das Sinnliche), ***ist der letzte und todte und kann einen andern nicht wirken.*** (Das Sinnliche ist das letzte bestimmte Dasein des Geistes, in welchem das Leben desselben ausgeht und welches daher weiterer Thätigkeit nicht fähig ist.) ***Der Leben habende Gedanke aber, welcher des die Gestalt wirkenden Bruder ist, besitzt eben jenes Vermögen und wirkt in dem Erzeugten*** [3]). ***Der schaffende*** (Gedanke) ***kann nur so des***

Schauens theilhaft werden, dass er bleibend schafft und bei sich selbst bleibend auch als Gedanke ist; so ist er selbst Schauen [4]). Das Wirken der Natur wird dialektisch auf Schauen zurückgeführt. *Das Wirken ist Schauen, denn es ist Vollendung des Schauens, indem das Schauen bleibt und nicht etwas andres thut, sondern dadurch wirkt, dass es schaut. Und wenn Jemand die Natur fragte, wesswegen sie schaffe, so möchte sie ihm wohl antworten: Du solltest nicht fragen, sondern selbst schweigend lernen, wie auch ich schweige und nicht zu reden pflege. Was lernen? Dass das Gezeugte mein Schauspiel ist, — und dass mir, die ich aus solchem Schauen gezeugt bin, zukommt eine schauliebende Natur zu haben. Und mein Schauendes wirkt ein Schauniss* (θεώρημα), *wie die Geometer schauend zeichnen, aber mir entstehen, nicht als einer zeichnenden, sondern als einer schauenden die Linien* (Umrisse) *der Körper, gleichsam herausfallend. Und ich habe dasselbe πάθος wie meine Mutter und meine Erzeuger. Denn auch diese sind aus dem Schauen* (ein Gedanke bringt durch das schweigende Schauen in sich den andern hervor), *und diess ist meine Zeugung, indem jene nichts thun, sondern indem sie grössere Begriffe sind und sich schauen, werde ich gezeugt* [5]). Bestimmt nennt Plotin darauf die *Natur eine Seele, welche von einer früheren kräftiger lebenden Seele gezeugt*, sich schauend in sich selbst versenke [6]). Doch ihr Schauen ist ein dunkleres als das, welches einem höheren Begriff zukommt, indem sie selbst ja *Bild eines andern Schauens ist* [7]). Das Schauen der Natur verhält sich zur Erkenntniss wie Schlaf zum Wachen. *Daher ist auch das von der Natur Gezeugte durchaus schwach, weil ein geschwächtes Schauen auch ein schwaches Schauniss wirkt* [8]). Hiermit hängt nun zusammen, dass Plotin *die Handlung* (πρᾶξις) *einen Schatten des Schauens und des Begriffs* nennt [9]). Ueberall, sagt er, *werden wir finden, dass das Machen und die Handlung entweder eine Schwäche des Schauens, oder eine Folge desselben ist* [10]). Plotin geht nun von der Natur zu der höher stehenden Seele über und sagt: *Das Schauen dieser und ihre Lern-*

begier und ihre Forschungslust und die Geburtschmerzen durch das was sie erkennt (das Erkennen selbst ist ein Erzeugen) *und ihre Fülle machen sie ganz zu einem Schauniss, welches ein anderes Schauniss wirkt*[11]). So ist die Seele denn Erzeugerin alles Lebens, welches von ihr ausgeht; das Erzeugte ist wiederum schwächer als das im Schauen bei sich selbst bleibende Zengende, mit welchem es gleichwohl von gleicher Natur ist[12]). *Die Handlung ist um des Schauens und des Schaunisses willen, so dass auch für die Handelnden das Schauen Ziel*, welches sie gleichsam auf einem Umwege zu erlangen suchen, weil ja doch der Wunsch des Schauens sie zur That bestimmt. *So kehrt die Handlung zurück in Schauen*, wird ein innerlicher Besitz der Seele[13]). *Schauen führt näher zu dem Einen; denn das Erkennende, insofern es erkennt, geht in Eins mit dem Erkannten*[14]). Plotin beschreibt das Verfahren der Erkenntniss. Die Seele setzt sich sich selber gegenüber und schaut sich als ein andres, bleibt aber dabei nicht stehen (wie die Natur), sondern vermöge des ihr als einem höhern Begriff inwohnenden Sehnens die Erkenntniss des Geschauten in höherem Maasse zu besitzen, schaut sie den Gegenstand wiederum und zwar nun als Theil ihrer selbst und kommt so aus der Vielheit zu dem in ihr selbst daseienden Einen[15]). Plotin gibt ein Résumé der bisherigen Untersuchung. Es ist gezeigt worden, wie alles Existirende ein Erzeugniss des Schauens und wie das Schauen der Zweck alles Wirkens ist. Da das Erste aus dem Schauen ist, so muss auch alles Uebrige nach dem Schauen streben *(da Aller Ziel der Anfang)* und aus diesem Streben wird alle Thätigkeit in der Natur abgeleitet[16]). *Die Fehler* (Gebrechen), *sowohl die in dem Gezeugten als die in dem Gehandelten, sind Irrthum* (Wahnsinn) *der Schauenden aus dem Geschauten*[17]). Das Schauen steigt nach dem Vorhergehenden aufwärts von der Natur zur Seele, von dieser zur Vernunft (νοῦς). In der eifrigen Seele kommt, wie gesagt wurde, Erkennendes und Erkanntes zur Einheit und so erhebt sich die Seele zur Vernunft; *aber in der besten Seele sind zwei Eins durch Aneignung*

(*οἰκείωσις*), *in der Vernunft sind sie es durch die Wesenheit und dadurch, dass Sein und Denken* (*νοεῖν*) *dasselbe sind*[18]. Auf den übrigen Stufen des Daseins des Geistes gibt es nur Gegenstände des Schauens, hier (in der Vernunft) ist lebendiges Schauen. *Denn was in einem andern Lebendigen ist, das ist nicht selbst Lebendiges*[19]. *Wenn also ein Schauniss und ein Vernunftgedanke* (*νόημα*) *leben soll, so muss es Leben sein, nicht pflanzliches, nicht sinnliches, nicht seelisches Leben, welche verschieden*[20]. Zwar ist jedes Leben Gedanke, aber das eine dunkler als das andre. *Aber das Leben, welches klarer ist* (als jedes andre) *und das erste, ist Erste Vernunft* (Urvernunft), *Eins. Gedanke* (*νόησις*, Begriff) *also ist das erste Leben, und das zweite Leben zweiter Gedanke, und das letzte Leben letzter Gedanke*[21]. — *Wie ist das Eins wieder das Viele?* (Im Vorhergehenden hatte er gezeigt wie durch das Schauen das Viele zum Eins werde.) *Etwa weil nicht Eins schaut? da auch wenn das Eins schaut es nicht als Eins schaut. Sonst würde die Vernunft nicht entstehen; sondern diese, als Eins anfangend, beharrt nicht als Eins, sondern wird sich selbst unbemerkt ein Vieles, gleichsam unter ihrer eignen Last erliegend*[22]. Wie sich die Vielheit in der Vernunft zur Einheit zuspitzt, so spaltet sich die Einheit in der Vernunft zur Zweiheit, dem Ursprung der Vielheit. Ueber die Vernunft erklärt er sich genauer, *dass sie nicht irgend eines Einzelnen Vernunft, sondern auch ganz: ganz seiend und des Ganzen. Sie muss also, da sie Alles ist und Allem, auch den Theil ihrer als Ganzes haben und als Alles*[23]. *Daher ist sie auch unendlich, und wenn etwas von ihr, so findet keine Verringerung statt, weder bei dem was von ihr, weil es selbst auch Alles, noch bei ihr, aus welcher, weil sie keine Zusammensetzung aus Theilen war*[24]. Die Vernunft ist dem Plotin die Mutter alles Erzeugten, indem sie sich entwickelt, *begehrend Alles* (*πάντα*) *zu haben, da es ihr besser gewesen wäre diess nicht zu wollen*[25]. *Weil die Vernunft eine solche ist* (wie in allem Vorhergehenden gesagt worden), *ist sie nicht das Erste, sondern das was über sie hinaus, das ist das Erste*[26]. In der Vernunft gestaltet sich das Eins

zur Zweiheit, der Vernunft und des Vernünftigen (wodurch sie unter sich selbst sinkt zu Seele und Natur), daher muss das Erste über der Vernunft sein, das aus welchem die Vernunft und das Vernünftige. Was und wie dieses Erste sei, darüber spricht er sich nun sehr vorsichtig aus, wohl wissend, dass er mit Allem was er vorbringen kann paradox erscheinen müsse. Es kann nicht ein Denkendes sein, denn so wäre es Vernunft; als ein nicht Denkendes könnte es seiner nicht bewusst sein. *Wie kann aber ein solches der Verehrung werth geachtet werden?* Wenn man aber sagt, es sei das **Gute** und das **Einfachste**, so ist damit nichts Klares gesagt[27]). Nach einer dialektischen Untersuchung dessen was das Prinzip (welches Alles und doch vor Allem), kommt er darauf hinaus, dass wenn man das Eins der Pflanze, des Thiers, der Seele denke, man jedesmal das Mächtige und Geehrte habe; *wenn man aber das Eins alles wahrhaft Seienden, Anfang, Quelle und Möglichkeit* (δύναμις) *nähme, würden wir dann ungläubig sein und das Nichts argwöhnen? Oder ist es zwar nichts von dem, dessen Prinzip es ist, aber doch ein solches, welches, obschon nichts von ihm ausgesagt* (prädicirt — κατηγορεῖσθαι) *werden kann, weder Sein, noch Wesenheit, noch Leben, doch über alle diese ist. Wenn du aber aufhebend das Sein es erfassest, so wird es dich Wunder nehmen, und nach ihm zielend und es treffend, erfasse es in ihm ruhend, einzig es erschauend durch jenen Geistesblick* (nach Creuzers Uebers. συννόει μᾶλλον τῇ προσβολῇ συνείς), *zugleich seine Grösse ersehend durch das was nach ihm und durch es ist*[28]). *Oder auch so: da die Vernunft ein Sehen, und ein sehendes Sehen, so wird sie eine zur thätigen Wirklichkeit kommende Möglichkeit sein. Also wird ihr zukommen einerseits Stoff, andererseits Begriff* (εἶδος), *wie solches auch bei dem Sehen nach thätiger Wirklichkeit der Fall ist. Materie ist im Vernünftigen, da ja auch das Sehen, welches nach thätiger Wirklichkeit, sich als ein doppeltes verhält. Vor dem Sehen war es Eins; das also was Eins ist zwei geworden, und das was zwei Eins. Dem Sehen wird nun die Erfüllung durch das*

Sinnlichwahrnehmbare und gleichsam die Vollendung; dem Sehen der Vernunft aber ist das Gute das Erfüllende. Denn wenn die Vernunft selbst das Gute wäre, was müsste sie überhaupt sehen und thätig wirksam sein? Denn das Uebrige hat die thätige Wirklichkeit in Bezug auf das Gute und durch das Gute (oder um des Guten willen); *das Gute aber bedarf keines andern, daher ist nichts bei ihm als es selbst. Aussprechend also das Gute, denke nichts weiter hinzu (denn wenn du etwas hinzufügst, so machst du das, zu welchem du etwas hinzugefügt, bedürftig); daher nicht einmal das Denken, damit nicht ein Anderes zugefügt werde und du auch das Gute zu einem zwei, zur Vernunft, machest. Die Vernunft nämlich bedarf des Guten, das Gute aber nicht jener; wesshalb die Vernunft, des Guten theilhaft werdend, ein Gutähnliches wird und von dem Guten vollendet wird, indem der von dem Guten kommende ihr angehörende Begriff gutähnlich macht. Wie aber in ihr die Spur* (Abdruck, Nachbild) *des Guten erblickt wird, so muss man auch das Urbild denken, indem man die Wahrheit von diesem schätzt nach der Spur, welche in der Vernunft abgedrückt ist. Es gab also das Gute der betrachtenden Vernunft die Spur seiner selbst zum Besitz, so dass in der Vernunft das Begehren, dass sie immer begehrt und immer theilhaft wird; dort* (im Guten) *aber ist kein Begehren; denn wonach? kein Theilhaftwerden; denn es begehrt die Vernunft nach nichts. Es ist also auch nicht Vernunft, denn in dieser ist auch das Begehren und Hinneigung nach dem Begriff derselben. Da aber die Vernunft schön ist und von Allem das schönste, in reinem Lichte und reinem Glanze, da sie die Natur des Seienden umfasst (indem auch diese schöne Welt ihr Schatten und Abbild ist) und in aller Klarheit ist, so dass nichts Vernunftwidriges, nichts Finstres, nichts Maassloses in ihr, und ein seliges Leben lebt: so wird Staunen ergreifen den, welcher sie erblickt und in sie wie nothwendig eintaucht und Eins mit ihr wird. — Die Vernunft hat die wahre Erfüllung und den Gedanken* (νόησις), *weil sie zuerst empfängt* (die erste Stufe des aus dem Guten heraus-

tretenden Daseins ist). *Das was über dieser, das bedarf weder, noch empfängt es, sonst wäre es nicht das Gute*[29]. Indem nun Alles das Schauen zum Zweck hat, also nach dem Guten, welches nichts bedarf und nichts empfängt, hinstrebt, so ist diese Bewegung seine Selbstbestimmung und es ist in ihr in der Freiheit. *Es ist klar, dass das Körperlose das Freie ist, dass in dieses das was um unserer selbst willen ist hinaufgeführt wird, dass dieser Wille der herrschende und um seiner selbst willen seiende ist, und dass wenn etwas in die Reihe des Aeusserlichen sich stellt, es aus Nothwendigkeit ist. — Die schauende und erste Vernunft aber ist auf diese Weise das um seiner selbst willen Seiende, daher deren Werk niemals um eines andern willen, sondern sie bezieht sich ganz auf sich selbst, und ihr Werk ist sie selbst, und in dem Guten lebend ist sie bedürfnisslos und erfüllt und nach ihrem Willen lebend. Der Wille aber ist Erkenntniss, welche Wille genannt wird, weil sie der Vernunft gemäss. — Denn der Wille will das Gute, das wahre Erkennen ist in dem Guten. Also hat die Vernunft was der Wille will und was treffend die Erkenntniss entsteht*[30]. — *Es wird also die Seele frei durch Vernunft dem Guten ungehindert nachstrebend, und was sie um des Guten willen schafft ist um seiner selbst willen. Die Vernunft aber ist durch sich selbst; die Natur des Guten aber ist das was von Allem erstrebt wird*[31]. Wie Alles dem Guten seinem Wesen nach zu- und nachstrebt, so ist es in der Freiheit und so ist auch selbst die Natur frei[32].

1) *Γ*, VIII, 1.
2) *Γ*, VIII, init. (p. 630, 10.)
3) *Γ*, VIII, 1. (p. 632, 18.) Nach der vielfachen und eigenthümlichen Bedeutung, in der Philon das Wort *λόγος* gebraucht, ist es von Intresse zu sehen wie Plotin sich desselben bedient. Es hat für ihn nur die beiden Grundbedeutungen: *Wort* und *Gedanke*. So sagt er *A*, II, 3. (p. 28, 1): *ὡς ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ* (in der Vernunft). Cf. *E*, 1, 3. Der *λόγος* stammt daher (als Gedanke) zunächst aus der Vernunft. So sagt Plotin *Γ*, II, 2. (p. 456, 14): *denn das aus der Vernunft Fliessende ist λόγος*, und Ib. (p. 457, 12): *ὁ μὲν γὰρ νοητὸς μόνον λόγος*. Wie Plotin nun Alles (unter Vermittlung der Seele) aus der Vernunft ableitet, so ist auch Alles in Wahrheit *λόγος*, d. h. Gedanke, welcher das Wesen der Dinge ausmacht (also ganz abgesehen davon ob er erkannt wird

oder nicht), und in diesem Sinne spricht Plotin von λόγοις σπερματικοῖς (Γ, I. 7. Δ, IV, 39. u. a.), vom λόγῳ τῷ ἐν σπέρματι (E, III, 8. Δ, III, 10.), bezeichnet den λόγος als ἀρχὴ καὶ πάντα (Γ, II, 15.), lässt ihn in die Materie eingehen als ἔνυλος λόγος (ς, VII, 11. Δ, VIII, 8. ς, I, 20.), ja sagt (Γ, III, 4. p. 496): *der λόγος bemächtigte sich aller Materie.* Die Welt als Gedanke gefasst ist der λόγος κόσμου. Cf. B, IX, 5. Der Unterschied zwischen εἶδος und λόγος ist dieser, dass εἶδος (cf. §. 146, Anm. 1.) der formell bestimmte Gedanke, der Begriff, in seinem objectiven urbildlichen Dasein ist, während λόγος der in die Materie eingehende, die Substanz der Dinge ausmachende, also in ihnen subjective Gedanke ist. Die Dinge sind n a c h dem Begriff (κατ' εἶδος) und d u r c h den Gedanken (λόγῳ) das was sie in Wahrheit sind. So stellt auch Plotin λόγῳ und κατ' εἶδος ς, VII, 11. (p. 1286, 9.) zusammen. Der Gedanke als das Wesen und der Begriff sind im Grunde dasselbe, aber es sind platonisch der Begriff und die nach ihm geschaffenen Dinge auseinanderzuhalten. — Im Obigen wird der *als sichtbare Gestalt* auftretende *letzte und todte Gedanke* dem *das Leben habenden Gedanken* entgegengesetzt — der in die Materie aufgegangene (denn auch die Materie wird ja aus dem Eins wie Vernunft und Seele abgeleitet) dem schaffend thätigen.

4) Γ, VIII, 2. (p. 633, 5.) Wenn alles Wirken der Natur auf das Schauen zurückgeführt wird, so stimmt dieses ganz mit dem in der vorhergehenden Anm. erörterten Begriff des λόγος überein; da nämlich Alles λόγος ist, so ist die Thätigkeit der Natur, Thätigkeit des Gedankens, Zu-sich-selbst-kommen des Gedankens, nämlich Explication des Gedankens als das was er ist.

5) Γ, VIII, 2. 3. (p. 634, 4.)

6) Γ, VIII, 3. (p. 635, 3.)

7) Γ, VIII, 3. (p. 635, 14.)

8) L. c.

9) Γ, VIII, 5. (p. 638, 16.)

10) Γ, VIII, 3. (p. 636, 3.)

11) Γ, VIII, 4. (p. 636, 12.)

12) Cf. Γ, VIII, 4. Schon mehrfach sind wir auf die Ansicht des Plotin gestossen, dass aus der Seele, dem dritten von dem Eins, die Welt hervorgegangen. Er sagt Γ, VI, 18. (p. 587, 4): *Die Seele, welche die Begriffe des Seienden hat, indem auch sie selbst Begriff ist, hat Alles zugleich.* Cf. Γ, VII, 10. E, IX, 9. ς, VII, 12. Δ, VIII, 7. Darum, dass die Seele selbst wieder Begriff ist, kann dann die Welt auch mit der Seele auf die Vernunft und mit dieser auf das Eins zurückgeführt werden, wie solches A, I, 8. ς, II, 6. u. E, IV, 1. geschieht. Daher nennt Plotin wohl auch die Vernunft den Weltformer. Cf. E, I, 8. Die Schöpfung der Welt aus der Seele ist die Richtung der Seele nach unten, so wie dieselbe im Denken nach oben gerichtet ist. Cf. Δ, VIII, 3. 8. — Wie Platon die Welt aus der Nachbildung der urbildlichen Welt der Ideen hervorgehen lässt, so schafft bei Plotin die Seele in Erinnerung der übersinnlichen Ideen. Cf. B, IX, 4.

13) Γ, VIII, 5. (p. 638, 5.) Diese Bestimmung des Verhältnisses von Erkennen und Thun, welches schon mehrfach berührt worden, ist charakteristisch für die Lehre des Plotin. Man sieht inwiefern man von ihm sagen kann, dass er (ähnlich dem Philon) das theore-

tische Leben über das praktische setzte. Thun und Erkennen stehen ihm nicht im Gegensatz, sondern sind im Grunde eins. Im Thun manifestirt sich die Seele wie im Erkennen, aber dort ohne Selbstbewusstsein, daher scheinbar in einem andern, in der Erkenntniss schaut sich die Seele als das was sie ist und, da sie in Wahrheit Vernunft, ja das Eins ist, so erhebt sie sich in der Erkenntniss über sich selbst, indem sie zu sich selbst kommt. Indem sich die Seele auf die aus ihrem Thun hervorgegangene Welt reflectirt, so kommt sie dahin in ihnen sich selbst mit Bewusstsein zu schauen, *die Handlung kehrt zurück in das Schauen* —, die Seele nimmt ihre That in sich zurück und wird Eins mit ihr. S. d. Folg.

14) Γ, VIII, 5. (p. 638, 17.)

15) L. c.

16) L. c.

17) Γ, VIII, 6. (p. 641, 4.)

18) Γ, VIII, 7. (p. 641, 13.)

19) Γ, VIII, 7. (p. 641, 18.) In der Natur und in der Seele muss das sich Schauende noch von sich selbst sich entfremden (sich als ein scheinbar anderes sich gegenüberstellen, durch die That das Schauen vermitteln) um sich zu schauen, in der Vernunft schaut sich das Schauende selbst als es selbst, beharrt nicht in der Zweiheit von Object und Subject, wie die Natur, nimmt sich auch nicht aus der Objectivität in die Subjectivität zurück wie die Seele, sondern erhebt sich schauend über sich selbst zur unterschiedlichen Einheit von Subject und Object — in das Eins, das Gute.

20) Γ, VIII, 7. (p. 641, 20.)

21) Γ, VIII, 7. (p. 642, 4.)

22) Γ, III, 7. (p. 642, 14.) Es ist diess eine der wichtigsten Stellen: die Ableitung des Vielen aus dem Eins. Cf. ς, VIII, 19. IX, 3. E, II, 1. (p. 919, 4): *Es floss gleichsam über und das über sich selbst Ueberfliessende hat ein anderes gemacht.* Ferner: Α, I, 8. VI, 7. Δ, VIII, 3 ss. E, I, 6. IV, 1. ς, IX, 5., wo für das Werden des Vielen aus dem Eins verschiedne Bilder, besonders auch das der Ausstrahlung gebraucht werden. Der Verlauf der Erkenntniss und des Schaffens ist derselbe (cf. Anm. 29.), indem auch der sich Erkennende sich selbst sich gegenüberstellt, sich von sich unterscheidet, also zwei aus Einem wird. Indem aber das Eins sich von sich selbst unterscheidet ist es schon nicht mehr Eins, das Gute, sondern Vernunft. Plotin nennt daher auch die Vernunft das Sehen des gegen das Erste gewendeten Zweiten, cf. E, I, 7., und leitet aus dem Hinblicken desselben auf sich selbst das Viele ab. Cf. ς, IX, 2. — E, IV, 2. (p. 960, 1): *Daher heisst es auch* (bei Platon nach Pythagoras), *aus der unbestimmten Zweiheit und dem Eins seien die Begriffe und die Zahlen, denn diess ist die Vernunft.* Man wird durch die oben angeführten Worte: *Es wäre besser für sie gewesen diess nicht zu wollen* — an den Sündenfall, das Essen vom Baum der Erkenntniss um Gotte gleich zu sein, erinnert. Das Bessergewesensein bezieht sich darauf, dass die Vernunft durch ihre Zweiheit eben als Besonderes aus dem Eins, dem Gott, dem Guten getreten. Mit ihr ist die Negation in die Vernunft gekommen, d. h. die Materie. Ueber die Materie in der Vernunft und deren Unterschied von der Materie im Sinnlichen äussert sich Plotin B, IV, 3. (p. 284, 8): *Die Materie des Gewordenen nimmt*

immer eine andere und andere Gestalt an; die Materie des Ewigen aber verhält sich stets als ein und dieselbe etc. cf. Ib. 4ss. V, 3., daher denn auch die intellectuellen Dinge als weniger unendlich (die Materie ist das Unendliche) bezeichnet werden als die irdischen. *B*, V, 5. S. d. vor. §. Anm. 27. — H. Ritter, welcher anführt, dass Plotin der Materie die δύναμις abspreche, dass bei ihm die δύναμις eine andere Bedeutung als bei Aristoteles habe (Gesch. der Phil. Bd. IV. S. 635.), dieser selbe sagt (ib. S. 624): *Wenn wir nun finden, dass Plotinos der Vernunft auch ein Vermögen zuschreibt, und uns daran erinnern, dass dem Aristoteles das Vermögen die Materie ist, so werden wir uns auch nicht wundern dürfen, dass die Vernunft auch eine Materie in sich erhalten soll.* Cf. den vorherg. §. Anm. 35. Eine concinne Darstellung des Hervorgehens der Vernunft aus dem Eins, der Seele aus der Vernunft und der Welt aus der Seele gibt Plotin *E*, II, 1. (p. 918, 9): *Das Eins ist Alles und auch nicht Eins. Denn das Prinzip von Allem ist nicht Alles, doch Alles auf die Art, dass in ihm Alles gleichsam zusammenläuft, aber vielmehr in ihm noch nicht ist, sondern sein wird* (d. h. im Prinzip ist das, was sich aus ihm entwickeln soll, nicht als ein Seiendes, sondern nur als ein zukünftig Seiendes enthalten). *Wie kann nun aus einem Einfachen, in welchem keinerlei Mannigfaltigkeit erscheint, noch eine Zweiheit, Alles, hervorgehen? Oder ist nicht, weil nichts in ihm war, desswegen aus ihm Alles; und ist es nicht desswegen, damit das Seiende sei, selbst nicht ein Seiendes, aber der Erzeuger desselben und gleichsam selbst die erste Zeugung (das erste Werden)? Das vollendete Seiende nämlich ist, weil es nichts sucht, nichts hat, nichts bedarf, gleichsam überschwänglich und hat aus seiner Ueberschwänglichkeit Anderes geschaffen. Das Gezeugte aber ist in jenes hingewendet, und erfüllt, und wird auf sich selbst blickend gezeugt, und dieses ist die Vernunft. Die Stellung derselben gegen jenes macht das Seiende, der Hinblick auf sich selbst die Vernunft. Indem es* (das Eins) *also um zu sehen sich gegen sich selbst verhält* (indem es auf sich selbst reflectirt), *wird zugleich Vernunft und Seiendes.* — — *Und die thätige Wirklichkeit aus der Wesenheit* (aus der Vernunft) *ist Seele, welche diess wird indem jene* (die Vernunft) *bleibt; denn auch die Vernunft ist geworden, indem jenes was vor ihr* (das Eins) *bleibt. Sie* (die Seele) *aber schafft indem sie nicht bleibt, sondern bewegt ist, und zeugt ein Nachbild. Dahin nun blickend, woher sie geworden ist, erfüllt sie sich, in eine andere und entgegengesetzte Bewegung übergehend erzeugt sie ein Nachbild ihrer selbst, Sinneswahrnehmung* (das Thierische) *und Pflanzennatur. Nichts aber wird von seinem Früheren abgetrennt und abgeschnitten. Daher scheint auch die Seele des Menschen bis zur Pflanzennatur herabzusteigen.* — Ib. 2. (p. 920, 6): *Es findet also ein Fortschreiten vom Prinzip bis zum Letzten statt, indem immer ein Jegliches in dem eigenthümlichen Sitze verbleibt.* Aus dem Eins geht hervor die Vernunft als das Seiende, aus dieser die Seele, die Erzeugerin der Natur; aber das Eins geht nicht auf in die Vernunft, noch die Vernunft in die Seele, sondern Eins, Vernunft und Seele, bleiben, obschon sie sich ergiessen, doch was sie eben sind. — Wir sehen aus dieser Stelle auf das Bestimmteste, dass Plotin das ὄν in die Vernunft setzt, nicht in das Eins. Diess ist ihm τὸ ἐπέκεινα ὄντος *E*, I, 10. (p. 913, 15.) Cf. ς, IX, 5. *E*, I, 4. IV, 2. (p. 961, 15): νοῦς καὶ ὂν ταὐτόν. Wie er die Vernunft nur objectiv verstanden wissen will (s. §. 147, Anm. 14.), so auch das ὂν: es ist nicht Gewordenes, *E*, IX, 5.

23) *Γ*, VIII, 7. (p. 643, 5.) Cf. §. 147, Anm. 14.

24) *Γ*, VIII, 7. (p. 643, 9.) Es ist diess einer der tiefsten Gedanken des Plotin. Die Vernunft ist hiernach die Mutter von Allem, aber so, dass sie in jeglichem ihrer Erzeugnisse völlig ist und durch das Ausgehen der Erzeugnisse von ihr nichts von ihrer eigenen Völligkeit verliert. Die Erzeugnisse unterscheiden sich von einander also nur nach dem Grade wie sie den Einen in ihnen allen ruhenden Inhalt an ihnen zur Erscheinung bringen. Es ist dieses derselbe Gedanke, welchen das Christenthum in seiner Weise ausdrückt, wenn es sagt, alle Menschen müssten in Gott lebendig werden als Glieder Eines Leibes, denn das Verhältniss der Glieder zum Leibe ist diess, dass sie alle Einen Inhalt, welcher auch im Ganzen Dasein hat, mannigfach verschieden ausdrücken, so dass das Ganze nicht mechanisch aus ihnen zusammengesetzt ist, sondern völlig in Jedem und zugleich völlig bei sich selbst ist. So kommt ferner Jedes, indem es zu sich selbst, zu seinem Inhalte kommt, wahrhaft zu Allem und zugleich zum Ganzen, dessen Glied es ist, zur Vernunft und durch diese zum Eins, zum Guten, zu Gott. Der Satz des Plotin, dass Alles das Schauen zum innersten Zweck habe, ist dasselbe wie die Lehre des Christenthums, dass alle Kreatur nach der Offenbarung seufze und bestimmt sei zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes zu gelangen. Dieser Gedanke ist es, dessen wissenschaftliche Deduction als Aufgabe der ganzen neuen Philosophie bezeichnet werden kann.

25) *Γ*, VIII, 7. (p. 642, 17.)

26) *Γ*, VIII, 8. (p. 643, 13.)

27) Ib. 8. Cf. *E*, VI, 1.

28) Ib. 9. (p. 647, 12.)

29) Ib. 10. Cf. ς, II, 3. 9. 10. VIII, 8. 18. IX, 3. 6. *E*, I, 1. III, 12. V, 10. In allen diesen Stellen spricht Plotin davon, dass kein Prädikat, oder dass die entgegengesetzten Prädikate mit gleichem Recht dem Eins beizulegen seien, und dass man daher von ihm nur uneigentlich sprechen könne. Auf das Bestimmteste zeigt sich aber aus dem Angeführten, dass, wenn Plotin hier und an andern Orten (cf. *E*, III, 13. 14. IV, 1. ς, II, 17 ss. VIII, 8. IX, 5. 6.) von der Unerkennbarkeit des Eins oder des Guten spricht, er darum keineswegs dem Denken feindlich entgegentritt. Denn er sagt ja, dass in der Vernunft das Gute nach der dieser von ihm eingedrückten Spur erkannt werde, welches dasselbe ist, wie wenn wir sagen, dass alle Erkenntniss eben so eine Explication des ewigen Einen im Elemente des Gedankens sei, wie sich dasselbe seiner eigenen Freiheit gemäss im gegenständlichen Dasein explicirt. Cf. *E*, VIII, 1. — *E*, VI, 2. (p. 534, 6.) sagt Plotin: das Erste *sei in Beziehung auf die Vernunft* (explicite) *ein Vernünftig-erkennbares, an sich aber eigentlich* (implicite) *weder Erkennendes noch Erkennbares.* — ς, VII, 35. (p. 1328, 6.) sagt Plotin: Die zum Schauen des Einen gelangte Seele *missachte auch das vernünftige Denken* (νοῦν), *welches sie zu einer andern Zeit schätzte, weil das vernünftige Denken eine Bewegung war, sie selbst* (die schauende Seele) *aber nicht bewegt sein will.* Nach der Arbeit des Denkens ruht die Seele in der Anschauung ihres ewigen Gegenstandes (cf. *E*, III, 6. ς, IX, 9. p. 1405, 10.); das Werden der Erkenntniss ist Bewegung, Ringen, Kampf, die Vollendung desselben Frieden, Ruhe, Glückseligkeit. Cf. ς, IX, 4. Am meisten mögen sich diejenigen, welche den Plotin nicht verstehen und ihn daher, um sich wegen dieses Nichtverstehens zu rechtfertigen, als einen Mystiker

aus der Geschichte der Philosophie herauswerfen, auf *Δ*, VI, 8. (p. 113, 4.) berufen, wo Plotin sagt, um in das Vaterland und zum Vater der Seele zu gelangen *brauche man sich weder der Rosse noch der Schiffe zu bedienen, sondern müsse solches alles* (alles Leibliche) *verlassen und nicht sehen, sondern οἷον μύσαντα statt dessen eines andern Gesichts sich bedienen, welches zwar jeglicher habe, aber wenige anwendeten.* Diess heisst doch aber nichts anderes als das Auge des Leibes sei zu schliessen und das Auge des Geistes zu eröffnen um das Ewige zu schauen: ein Grundsatz aller Philosophie. Auch wie Plotin sonst das Schauen schildert als eine Begeistrung von Apollon und von den Musen, als eine Trunkenheit der Seele (cf. *Δ*, VIII, 1.), in welcher die Seele sich über alles Denken, ja über sich selbst zur Identität mit dem Geschauten erhebt (cf. ς, VII, 34. 35. *E*, III, 17. VIII, 11. ς, IX, 10. und §. 147.), als eine Flucht des Alleinigen zum Alleinigen (cf. ς, IX, 11.), so wird dieses jetzt keiner Missdeutung mehr ausgesetzt sein. Indem aber in dem Obigen Plotin als Zweck alles Daseienden und so zunächst der Seele das Schauen, das Erheben in das Eine nachweist, so rechtfertigt er damit was er sonst sagt, ς, IX, 9. (p. 1405, 3): *Das* (aus dem Guten) *Gewordene ist ewig, weil das Prinzip desselben als ewiges beharrt, indem es sich nicht in das Gewordene zertheilt, sondern in seiner Ganzheit beharrt. Daher beharrt auch das Gewordene, wie wenn die Sonne beharrt auch das Licht beharrt; denn wir werden nicht abgeschnitten, noch sind wir getrennt, wenn auch die hinzugekommene Natur des Leibes uns zu sich gezogen hat. Sondern das Eins athmen wir und leben wir, indem dasselbe nicht gibt und fern bleibt, sondern stets überschwänglich mittheilt, so lange es ist was es ist.* Cf. *E*, 3, 14.

30) ς, VIII, 6. (p. 1353, 9.) Die Identität des Willens und der Erkenntniss folgt aus der Identität des Thuns und des Erkennens. Im Willen wird das Thun zur Erkenntniss, in ihm zeigt sich die Identität dieser beiden auf. Ganz richtig wird der Wille in das bewusste Sein gesetzt, denn nur der will, welcher weiss was er thut. Im Willen ist der Unterschied, wie in der Erkenntniss, daher fallen beide zwar in die Vernunft aber nicht in das Eins, das Gute. Die Unfreiheit ist das Befangensein in der Körperlichkeit, in der Materie, welches darauf hinausläuft (weil die Materie die Negation), dass die Unfreiheit Selbstnegation ist. Cf. *Γ*, I, 7. 9.

31) ς, VIII, 7. (p. 1354, 7.) Da der Mensch durch die Tugend zur Vernunft und zum Eins emporgeführt wird, so gelangt er durch dieselbe auch zur Freiheit. Cf. *Γ*, II, 10. *Δ*, IV, 39. Sehr wohl unterscheidet Plotin von der wahren Freiheit die falsche: die Willkühr, die Wahl zwischen dem Bösen und dem Guten, welche er als blosse Machtlosigkeit bezeichnet. Cf. ς, VIII, 21. *Γ*, I, 1. Wir erinnern uns wie auch die Thätigkeit der Seele etc., aus welcher die scheinbar von ihr verschiedensinnliche Welt hervorgeht, aus einer Schwäche abgeleitet wird, welche die Seele nicht zum wahren Schauen ihrer selbst gelangen lässt, wodurch sie unter sich selbst sinkt, statt sich (wie im wahren Schauen geschieht) über sich selbst zu erheben. Hieran knüpft sich, dass er den Process des Werdens nach unten, der Vernunft aus dem Eins, der Seele aus der Vernunft, der sinnlichen Welt aus der Seele, als einen Act der Willkühr, des Uebermuths (τόλμα) darstellt. Cf. *E*, I, 1. II, 2. und oben Anm. 22.

32) ς, VIII, 4. (p. 1349, 2): *Was nicht einem Andern zu folgen gezwungen ist, wie kann man von dem sagen, dass es in der*

Knechtschaft sei? Wie aber wäre das gezwungen, was dem Guten nachstrebt, da ja sein Streben freiwillig ist, wenn der, welcher weiss, dass es ein Gutes gibt, zu diesem gleichsam hingeht? Denn das Unfreiwillige ist Ableitung von dem Guten weg und zu dem Gezwungenen hin, wenn Etwas nach dem strebt, was nicht für es das Gute ist; und das ist in der Knechtschaft, was nicht im Stande ist zu dem Guten zu gelangen, sondern, weil ihm ein anderes mächtigeres entgegensteht, von dem abgeleitet wird, was für es das Gute ist, indem es jenem andern unterthan ist. Daher wird auch Knechtschaft vorgeworfen nicht wo Jemand nicht Willkühr zum Schlechten zu gelangen hat, sondern wo er nicht zu dem ihm eigenthümlichen Guten gelangen kann, sondern zu dem einem andern entsprechenden Guten geführt wird. (Der Knecht kann nicht nach dem streben was für ihn gut ist, sondern muss nach dem streben was für den Herrn gut ist.) *Aber zu sagen* (wie Aristoteles), *dass etwas seiner Natur nach knechtisch sei, heisst diess zu einem Zwiefachen machen: zu dem was dient und zu dem, welchem gedient wird. Die Natur aber ist einfach und Eine thätige Wirklichkeit und verhält sich nicht als ein anderes der innern Möglichkeit nach und als ein anderes der thätigen Wirklichkeit nach, wie wäre sie also nicht frei? Auch sage man nicht, dass sie thätig wirklich sei, so wie sie ursprünglich ist* (ὡς πέφυκε), *indem das Wesen ein anderes sei und ein anderes die thätige Wirklichkeit, da ja in der Natur Sein und Thätig-wirklich-sein dasselbe* (die Natur ist nur als thätige Wirklichkeit). *Wenn also die Natur weder durch ein anderes noch um eines andern willen, wie wäre sie nicht frei?*

§. 149. *Porphyrios.*

Porphyrii liber de vita Pythagorae, ejusdem sententiae ad intelligibilia ducentes, cum dissertatione de vita et scriptis Porphyrii ed. Lucas Holstenius. Rom. 1630. 8. — Porphyrii vita Pythagorae v. §. 61. — Ej. vita Plotini v. §. 145, Anm. 1. — Porphyrii de abstinentia ab esu animalium libri IV. Gr. c. interpr. lat. etc. ed. Jac. Rhoer. Traj. ad Rhen. 1767. 8. — Ej. epist. de diis daemonibus ad Anebonem, in der Ausg. des Jamblichus de mysteriis (cf. §. 150.). — Ej. de quinque vocibus s. in categorias Aristotelis introductio. Gr. Par. 1543. 4. Lat. per Jo. Bern. Felicianum. Venet. 1546. 1566. fol. und vor den Ausgaben des Aristotel. Organon. — Πορφυρίου φιλοσόφου πρὸς Μάρκελλαν etc. Invenit, interpretatione notisque declaravit Angelus Majus etc. Acc. ej. poeticum fragmentum. Mediol. 1816. 8. — Hauff: Neuplatonismus und Christenthum mit besonderer Rücksicht auf Porphyr's Schrift: de abstinentia ab esu animalium. In: Stud. d. evang. Geistl. Würtembergs. 1838. X. B. 2. H.

Keiner der nächsten Nachfolger des Plotinos kam diesem gleich. Am nächsten noch stand ihm sein vertrautester Schüler Porphyrios oder, wie er eigentlich hiess, Malchos[1]), welcher im J. 233 n. Chr. zu Tyros in Syrien geboren wurde[2]). Anfangs ein Schüler des Longinos, kam er in seinem dreissigsten Jahre nach Rom[3]), wo er nach und nach immer inniger mit Plotinos und dessen Lehre

vertraut wurde. Er verfiel in einen schwermüthigen Zustand, in welchem er sich das Leben nehmen wollte. Plotin hielt ihn hiervon zurück und rieth ihm zu einer Reise nach Sikilien, auf welcher er Genesung fand [4]). Nach dem Tode des Plotinos kehrte er nach Rom zurück, lehrte hier Philosophie und Beredsamkeit und starb um 305 n. Chr. Wir besitzen von ihm noch einige Schriften, namentlich *αἱ πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαί*, eine Zusammenstellung der wichtigsten Lehren der neuplatonischen Schule, eine Schrift über *die Enthaltung von Fleischspeisen*, eine Einleitung zum Organon des Aristoteles (*εἰσαγωγὴ περὶ τῶν πέντε φωνῶν*), das Leben des Pythagoras, das Leben des Plotinos, einen Brief über Mantik und Theurgie, und Bruchstücke. Sein wichtigstes Werk war die Herausgabe der Schriften seines grossen Lehrers. Von besonderem Intresse wäre seine Gegenschrift gegen das Christenthum, welche 435 auf Befehl des Kaisers Theodosius II. öffentlich verbrannt wurde. Wir haben nur noch einige Bruchstücke, welche sich in den Kirchenvätern finden [5]). — Porphyrios stand seinem Lehrer an Geist weit nach und hat zur Vervollkommnung der neuplatonischen Lehre nichts beigetragen. Beweis für die erstere Behauptung ist die Art und Weise wie er die Lehren des Plotin auffasst. Er bleibt bei den Vorstellungen stehen, indem er den Gedankeninhalt derselben aufgibt, und kommt daher in Conflict mit den religiösen und abergläubischen Meinungen seiner Zeit, welche Plotinos ignorirte oder ablehnte [6]). Doch trat er wenigstens zum Theil noch dem mantischen und theurgischen Aberglauben entgegen, anstatt auf ihn einzugehen, wie andere Neuplatoniker thaten. Es geschah jenes namentlich in seinem Briefe über die Dämonen an Anebos, einen ägyptischen Propheten, durch welchen Brief eine dem Jamblichos zugeschriebene Gegenschrift hervorgerufen wurde, die vom Standpunkte der neuplatonischen Schule Mantik und Theurgie auf eine scharfsinnige Weise in Schutz nimmt [7]).

1) Malchos bedeutet im Syrischen *König*, und Porphyrios (von Purpur, dem Zeichen der königlichen Würde) sollte eine griech. Uebersetzung dieses Namens sein, wie *Βασιλεύς*. Cf. Porph. vit. Plot. c. 17. und Eunapii vit. Porphyrii.

2) Nach Andern ward er zu Batanea in Syrien geboren. Cf. Fabric. bibl. Gr. V. p. 725. not. Harl. Longinos in dem von Porphyrios in vita Plotin. c. 20. (cf. ib. 21.) selbst angeführten Briefe nennt ihn *Βασιλέα τὸν Τύριον*.

3) Porph. vita Plotin. c. 4.

4) Porph. vita Plotin. c. 11. — Cf. ib. c. 18.

5) Schröckh hat dieselben in seiner Christlichen Kirchengeschichte (Thl. 4. S. 345 ff.) gesammelt.

6) Schon aus der Lebensbeschreibung des Plotin erkennen wir Porphyrios untergeordneten Geist, aus den Wundern, welche er berichtet (zum Theil ganz gewöhnliche Weissagerkunststücke), aus der Art wie er von der Exstase spricht. Er erzählt (vita Plot. c. 23): Plotin habe sich oft zum ersten Gott erhoben, durch alle im Symposion von Platon angegebenen Stufen zum Göttlichen, was ihm, dem Porphyrios, nur einmal in seinem 68. Jahre begegnet sei. Plotin sei während seiner Bekanntschaft mit ihm viermal zu diesem Ziele gelangt. Wie Porphyrios für die äusserliche Ausbreitung seines Meisters besorgt war, daher auch zu grösserer Bequemlichkeit der Lernenden seine ἀφορμαί schrieb, d. h. die lebendige Lehre in Formeln bannte und so aus der wissenschaftlichen Untersuchung ein Glaubensbekenntniss machte: so war sein Eifer auf Reinigung der Religion von allerlei Missbräuchen und auf Regulirung der Lebensweise gerichtet, also auf das Aeusserliche. Die Mässigkeit, Enthaltsamkeit erscheint bei Plotin als Nebensache, bei Porphyr wird sie zur Hauptsache, wie seine Schrift de abstinentia ab esu animalium beweist. Porphyrios gibt ausführliche Beschreibungen des Geisterreichs, der Dämonenwelt, klassificirt die Tugenden u. dergl. So die Religion, die christliche wie die in allerlei Aberglauben versunkene heidnische, hofmeisternd, die Philosophie über sie stellend, und doch in jener zum Theil befangen, die Lehren seines Meisters nicht durch tiefsinnige Speculation, sondern durch äusserliche Räsonnements annehmbar machend, setzte er sich dem mit Recht gegen ihn erhobenen Vorwurfe des Widerspruchs aus. Cf. Eunap. vita Porph. — Euseb. praep. ev. IV, 10. Jamb. ap. Stob. ecl. I, p. 866.

7) In dem Briefe an Anebos stellt Porphyrios die Widersinnigkeiten der Mantik und Theurgie zusammen. So sagt er z. B.: *Mich bringt vorzüglich das in Verwirrung, wie die Götter und Geister, welche als mächtigere Wesen herbeigerufen werden, sich doch als schwächeren befehlen lassen. Sie wollen, wer ihnen dienen wolle, solle gerecht sein, gleichwohl geben sie sich zur Ausführung ungerechter That her, wenn sie ihnen befohlen worden. Sie würden keinem Beschwörer erscheinen, wenn er nicht rein von fleischlicher Vermischung ist, und doch zögern sie nicht, jeden beliebigen Menschen zu unerlaubter Liebe zu bewegen. Sie gebieten, die Ausleger ihrer Orakelsprüche sollen sich des Genusses der Thiere enthalten, damit sie nicht durch die Dünste des Fleisches verunreinigt werden, und doch werden sie durch den Duft der Opferthiere am meisten gelockt. — Noch weit unvernünftiger als alles dieses ist, dass ein Mensch, der jedem Andern unterlegen ist, Drohungen nicht etwa an einen Dämon oder eine abgeschiedne Seele, sondern selbst an die Könige des Himmels, die Sonne und den Mond und jede andre himmlische Gottheit richtet, durch die Furcht sie zwinget, damit sie ihm die Wahrheit sagen sollen etc.* (S. Tennemann's Uebersetzung

dieses Briefes in dessen Geschichte der Philosophie Bd. VI. S. 236.) Mit solchem seichten Verstandesrationalismus liess sich das Heidenthum nicht reformiren. Es reducirt sich das ganze Räsonnement im Sinne der neuplaton. Philosophie auf die Frage: wie kann die niedere Manifestation des Geistes eine willkührliche Macht über die höhere ausüben? — und die Antwort im Sinne derselben Philosophie lag nahe: dadurch, dass sich die Seele zur Einheit mit dem höchsten Gott schauend erheben kann; und alle scheinbar absurden Mittel der Theurgen dienen nicht Götter und Dämonen herabzuziehen, sondern sich zu ihnen, ja über sie zu erheben, so dass sich jene Absurdität der Mittel nicht auf die Götter und Dämonen, sondern auf die im Leibe befangene, über die Leiblichkeit emporringende Seele bezieht. Auch kann in Wahrheit kein Mittel absurd genannt werden, da ja Alles, auch Thier, Pflanze, Stein ein, wenn auch nicht selbstbewusstes, Dasein des Geistes ist. Der Gott ist darin, wenn wir auch nicht wissen wie, und die Theurgie ist eben die Kunst den dort für uns schlummernden Gott für uns in seiner Lebendigkeit darzustellen. In dieser Weise widerlegt denn auch die oben erwähnte Gegenschrift den Porphyrios. Zugleich wird dann aber auch der philosophische Standpunkt gänzlich verlassen, indem an die Stelle des spekulativen Schauens und der nach diesem hinstrebenden Arbeit des Denkens eben die absurden Mittel der Theurgie gesetzt werden, — indem aus der Allgemeinheit des Gedankens in die Besonderheit des endlichen Daseins herabgestiegen wird, und diess zwar im Sinne des heidnischen Aberglaubens, weil man gegen das Christenthum in Opposition stand, welches doch allein auf eine geistwürdige Weise die Besonderheit des endlichen Daseins jener Allgemeinheit des Gedankens adäquat macht. Die erwähnte Schrift de mysteriis Aegyptiorum wird nach einem Scholion des Proklos dem Jamblichos (s. d. folg. §.) zugeschrieben und scheint auch in dessen Geiste geschrieben. Doch hat diese Ansicht Meiners in seiner Abhandlung: judicium de libro, qui de mysteriis Aegyptiorum inscribitur (comment. soc. reg. Gotting. Vol. IV. p. 50 ss.) zu widerlegen gesucht. Cf. Tiedemann's Geist der spekul. Philos. Bd. III. S. 473 u. ff.

§. 150. *Jamblichos und andere Neuplatoniker.*

Jamblichi de mysteriis Aegyptiorum liber, s. responsio ad Porphyrii epistolam ad Anebonem Gr. et lat. praemissa ep. Porph. ad Aneb. ed. Thom. Gale. Oxf. 1678. fol. — Jamblichi vita Pythagorae v. §. 61. — Jamblichi λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν adhortatio etc. Textum etc. recensuit, interpretatione latina etc. et animadversionibus instruxit Theoph. Kiessling. Lips. 1813. 8. — Ej. de generali mathematum scientia (im Original in Villoison Anecdot. gr. T. II. p. 188 sqq.) und Introductio in Nicomachi Geraseni arithmeticam; ed. Sam. Tennulius. Arnh. 1668. 4. und Theologumena arithmetices. Par. 1543. 4. — Ge. Ern. Hebenstreit: Diss. de Jamblichi philosophi Syri doctrina, christianae religioni, quam imitari studet, noxia. Lips. 1704. 4.

Zu hohem Ruhme gelangte Jamblichos aus Chalkis in Koilesyrien, ein Schüler des Porphyrios, welcher im Orient lebte und um 333 n. Chr. starb[1]). Als Philosoph hat er nur eine negative Bedeutung: wir sehen in ihm die neu-

platonische Philosophie in heidnische Theologie über- und untergehn. Er war jedoch die kräftigste Stütze des zusammenbrechenden Alterthums, indem Alles was das Alterthum von Wissenschaft und Gelehrsamkeit in der verschiedensten Gestalt besessen, von ihm in Anwendung gesetzt wurde, um dem ganz äusserlich und leer gewordenen Götterglauben einen Gehalt wiederzugeben, welcher ihn befähigen sollte, den Kampf gegen das Christenthum siegreich zu bestehen. Griechische Wissenschaft, ägyptische, chaldäische Priesterlehre wurden, wie sie jetzt für Einen Zweck als Waffen dienten, auf Eine Quelle zurückgeführt, auf die hermetischen Schriften, von Hermes den Priestern mitgetheilte Offenbarungen [2]). Den Zweck des Jamblichos, das Heidenthum vor dem Christenthum zu retten, verfolgten mehr oder weniger eine ganze Reihe von Philosophen oder Theologen des 4. und 5. Jahrh. Sie sind die Märtyrer des Heidenthums, welches zuerst Konstantin d. Gr. verfolgte. Mehre wurden ein Opfer ihres Eifers, andere konnten sich nur durch die Flucht dem gewaltsamen Tode entziehn. Dexippos, der Peripatetiker genannt, war ein Schüler des Jamblichos [3]). Andere Schüler des Jamblichos waren Sopater aus Apamea, Aidesios aus Kappadokien, welcher als des Jamblichos Nachfolger genannt wird, Eustathios aus Kappadokien, der Nachfolger des Aidesios. Eusebios aus Myndos und Priskos aus Molossis oder Thesprotia, beide Schüler des Aidesios, verwarfen Mantik und Theurgie. Dagegen wurden diese von Maximos von Ephesos, der gleichfalls ein Schüler des Aidesios, hoch geachtet. Der Kaiser Julian berief ihn nach Konstantinopel [4]). Auch Chrysanthios aus Sardes, Schüler des Aidesios und Lehrer des Julian, von diesem zum Oberpriester in Lydien ernannt, war der Theurgie und Mantik ergeben. Vom Kaiser Julian (geb. 331, reg. seit 360, gest. 363), Apostata, wurde der letzte energische Versuch zu Wiederaufrichtung des Heidenthums gemacht [5]). Eunapios von Sardes in Lydien, der Geschichtschreiber seiner Schule, war auch ein Schüler des Chrysanthios [6]). Sallustius soll unter Julian 363 Consul gewesen sein [7]). Themistios aus

Paphlagonien, Euphrades genannt, lehrte zu Nikomedien und kam später nach Konstantinopel, wo er wichtige Aemter bekleidete. Er commentirte Platon's und Aristoteles Schriften[8]). Des Aurelius **Macrobius** Ambrosius Theodosius Schriften enthalten einige für die Geschichte der Philosophie brauchbare Notizen[9]). In Alexandria lehrten **Hierokles**[10]) und **Olympiodoros**[11]). **Plutarchos** von Athen, nach seinem Vater Nestorios, von seinen Bewunderern der Grosse beigenannt, machte Athen wieder zum Hauptsitz der Philosophie. Schüler[12]) von ihm waren **Syrianos** von Alexandrien, welcher als Vorbereitung für das Studium des Platon den Aristoteles erklärte[13]), und **Proklos**.

1) Cf. Eunap. vita Jambl. Suidas s. v. Ἰάμβλιχος. Seine Verehrer gaben ihm den Beinamen des Wunderthätigen (θαυμάσιος) oder des Göttlichen (θεῖος).

2) Es geschieht diess namentlich in der Schrift de mysteriis Aegypt. Dort wird VIII, c. 1. erzählt, dass nach dem Bericht des Seleukos Hermes 20,000, nach Manethos über 6525 Bücher über die allgemeinen Principien geschrieben habe. Hermes, der Gott der Erfindungen, ward von den Griechen wahrscheinlich mit dem Thaaut, dem Vater der Erfindungen bei den Aegyptiern, identificirt. Die ägyptischen Weisen, Pythagoras, Platon, überhaupt alle Weisen des Alterthums sollten was sie Wahres gelehrt aus den hermetischen Schriften geschöpft haben. Die Schriften, welche man später für die des Hermes Trismegistos (des dreimal-grössten) ausgab, haben kein hohes Alter. In diesen Schriften selbst ist Hermes der, durch welchen sich der Weltschöpfer der Welt offenbarte, ehe die Menschen waren: der νοῦς des Alls, welcher alles was er gedacht hatte aufschrieb. Thaaut, Asklepias und alle folgenden Weisen heissen Nachfolger des Hermes, Thaaut auch Sohn desselben. Die heiligen Bücher blieben lange verborgen. Erst durch Isis und Osiris wurde die Weisheit des Hermes in die Menschenwelt eingeführt, denn dem Thaaut hatte sich Osiris nur unvollkommen mitgetheilt. Auch in Bezug auf den Hermes selbst kommen aber viele Widersprüche vor. Cf. **Hermetis Trismegisti** opp.; in Franc. **Patricii** nova de universis philosophia libb. L comprehensa. Ferrar. 1591; Ven. 1593; Lond. 1611. 1628. fol. — Hermes Trismegist's Poemander oder von der göttl. Macht und Weisheit. Aus dem Griech. mit Anm. von **Tiedemann**. Berl. und Stett. 1781. 8. — **Ursini** de Zoroastre Bactriano, Hermete Trismegisto etc. exercitt. Norimb. 1661. 8. — **L. F. O. Baumgarten-Crusius**: De librorum hermett. origine atque indole. Jen. 1827. 4. — Eine von **Apulejus** (s. §. 124, Anm. 7.) angeblich aus dem Griech. übersetzte Schrift: Hermetis Trismeg. de natura Deorum ad Asclepium allocuta ist wahrscheinlich unecht. — Ueber die Unechtheit der hermet. Schriften vergl. **Casauboni** de rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales, Exerc. I. sect. X. und **Meiners**: Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Aegyptier, S. 223 ff.

3) Von seiner Schrift ἀπορίαι καὶ λύσεις εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας ist nur ein Theil übersetzt und gedruckt: Dexippi quaestionum in categorias libb. III e vers. lat. Feliciani. Par. 1549. 8. Auch mit des Porphyrios Comm. üb. d. Kategorien: Venet. 1546. 1566. f.

4) Μαξίμου φιλοσόφου περὶ καταρχῶν rec. et c. not. crit. edid. Ed. Gerhard. Lips. 1820. 8. — Auch seine Brüder Klandian und Nymphidian werden genannt.

5) Juliani opp. ed. Dion. Petav. Par. 1630. 4. Ed. Ezech. Spanhemii. Lips. 1696. f. — Ad. Kluit Oratio inauguralis pro imperatore Juliano Apostata. Middelb. 1760. 4. — J. P. Ludewig Edictum Juliani contra philosophos christianos. Hal. 1702. 4. — G. F. Gudii Diss. de artibus Juliani Ap. paganam superstitionem instaurandi. Jen. 1739. 4. — Hiller de syncretismo Juliani. Viteb. 1739. 4. — A. Neander: über den Kaiser Julian und sein Zeitalter. Leipz. 1812. 8. — Jul. Körner: Kaiser Julian der Abtrünnige, oder die traurigen Folgen der Verunstaltung des Christenthums. Schneeberg 183*. 8.

6) Eunapii vitae philosophorum et sophistarum ed. Hadr. Junii. Antwerp. 1568. 8. (Von Junius erschien auch eine lat. Uebers. ib. 1572. 8.) Ed. Commelini. Heidelb. 1596. 8. Ed. Schotti. Genev. 1616. 8. Ed. Boissonade c. suis et Wyttenbachii animadvv. Amst. II Voll. 1822. 8.

7) Sallustii philosophi de diis et mundo lib. gr. et lat. ed. Leo Allatius. Rom. 1638. 12.; Lugd. 1639.; auch bei Gale opusc. myth. p. 237 ss.; ed. Formey. Berol. 1748. 8.; emendatius ed„ Lucae Holstenii et Thomae Galei annotationibus integris, Formeji autem selectis aliorumque etc. illustr. J. Conr. Orellius. Turici 1821. 8.

8) Themistii opp. omnia. Paraphrases in Aristotel. et oratt. (VIII) c. Alex. Aphrodis. libb. II de anima et fato. Gr. ed. Vict. Trincavellus. Ven. 1534. fol. — Oratt. XXXIII. Gr. et lat. ed. Jo. Harduinus. Voll. II. Par. 1684. f. — Paraphrases in Aristotel. analytica post. et physica etc. Gr. c. lat. vers. Hermolai Barbari et Mosis Finzii. Ven. 1554. 1558. 1560. f. Einige Paraphrasen wurden aus der hebr. Uebersetzung ins Lat. übertragen, wie die paraphr. in Aristot. metaph. I, 12. (transtulit Moses Finzius. Ven. 1558 et 1570. f.) Arist. de coelo II, 4. (transtulit Mos. Alatinus. Ven. 1574. f.), — mehre aus dem Gr. ins Lat. durch Hermol. Barbarus. (Ven. 1530. f.)

9) Macrobii Saturnal. ed. Jac. Gronov. Lugd. Bat. 1670. 8.; Lond. 1694. 8.; ed. Zeune. Lips. 1774. 8.; ed. Bipont. 1788. 2 Bde. 8.

10) Man legt ihm folgende Schriften bei: Commentar. in aurea carmina Pythagorae gr. lat. ed. Jo. Curterius. Par. 1583. 12.; ed. Needham. Cantabr. 1709. 8. und Lond. 1742. 8. De providentia et fato deque liberi arbitrii c. divina gubernat. convenientia Comment. Gr. lat. interpret. F. Morello. Lutet. 1597. 8. — Hieroclis opp. cura Pearsoni. Lond. 1655. 8. und 1673. II Voll. 8. — Photius hat in seiner bibl. cod. 214. 251. Auszüge aus Schriften des Hierokles mitgetheilt. — Ein Schüler des Hierokles war Aineias von Gaza, welcher zum Christenthum übertrat und den Namen eines christlichen Platonikers erhielt. Wir besitzen von ihm noch ein Gespräch über Unsterblichkeit etc. unter dem Titel Theophrast, und mehre Briefe. Aeneae Gazaei Theophrastus. Gr. c. lat. interpr. Joh. Wolfii.

Tur. 1560. f. Id. ib. c. lat. interpr. et animadvv. Casp. Barthii. Lips. 1655. 4. — Ej. epistolae XXV. Gr. et lat. in Collect. epp. grr. Colon. Allobr. s. Genev. 1606. f. p. 422 ss. — *Αἰνείας καὶ Ζαχαρίας.* Aeneas etc. De immortalitate animae et mundi consummatione. Ad codices rec., Barthii, Tarini, Ducaei notas addidit J. F. Boissonade. Accedit Aeneae interpret. ab Ambrosio Camald. facta. Par. 1836. 8.

11) Cf. Marini vita Procli c. 9. und Suid. s. v. *Ὀλυμπιόδωρος.* Von ihm unterschieden soll ein jüngerer Olympiodor sein, welcher in der Mitte des 6. Jahrh. lebte und den Aristoteles commentirte. Ihm wird beigelegt Comment. in meteor. Aristot. Gr. et lat. Camotio interpr. Ven. Ald. 1550. 1551. II Vol. fol. Ausserdem gibt es von einem Olympiodor noch handschr. Comment. über einige Schriften Platons und eine Lebensbeschr. des Platon; welche Fischer in seiner Ausg. von 4 platon. Dialogen (Leipz. 1783. 8.) hat abdrucken lassen. Du commentaire inédit d'Olympiodore sur le Phédon etc. D'un second comment. inédit etc. Par. 1835. 8. — Cf. die Lit. zum folg. §.

12) Als Schüler des Plutarchos werden ausser Syrian und Proklos noch sein Sohn Hierios, seine Tochter Asklepigeneia und sein Eidam Archiades angeführt. — Unter den Frauen, welche sich der neuplaton. Philosophie widmeten, that sich besonders Hypatia hervor. Ausgezeichnet durch Schönheit und Keuschheit lehrte sie seit etwa 396 zu Alexandria Philosophie, fand grossen Beifall und wurde um 415 daselbst von fanatischen Christen ermordet. Einen wahrscheinlich unechten Brief von ihr findet man in J. Chr. Wolf's Fragmm. et elogg. mulierum graec. p. 72. Cf. Ejusd. Catal. femm. illustr. p. 368. et Menag. hist. mull. philosophantium §. 49—56. — J. C. Wernsdorf Diss. IV. de Hypatia philosopha Alexandrina. Vit. 1747—48. 4. — E. Münch Vermischte histor. Schriften. Bd. I. S. 300. f.

13) Syriani Comment. in lib. III. XIII. XIV. metaphysicorum Aristot. lat. interpret. H. Bagolino. Ven. 1558. 4. Er soll auch eine Schrift über die Uebereinstimmung des Orpheus, Pythagoras und Platon geschrieben haben, entsprechend dem Streben aller Neuplatoniker, die innere Uebereinstimmung aller Wissenschaft darzulegen. Als Schüler von ihm werden Hermias von Alexandrien, dessen Gattin Aidesia und Domnin von Larissa genannt.

§. 151. *Proklos.*

Marini vita Procli. Gr. et lat. ed. J. A. Fabricius. Hamb. 1700. 4. Ed. J. Fr. Boissonade. Lips. 1814. 8. — Procli philosophi Platonici opera e Codd. mss. bibl. reg. Paris. nunc primum edid. etc. Victor Cousin. T. I—VI. Paris. 1820. 1825. 8. — Initia philosophiae ac theologiae ex Platonicis fontib. ductae, sive Procli et Olympiodori in Platonis Alcibiad. Commentarii. Ex Codd. mss. nunc primum graece ed. Fr. Creuzer. P. I—IV. Francof. 1820—25. — Procli in theologiam Platonis ll. VI. Per Aem. Portum. Accessit Marini Neap. libellus de vita Procli. Item conclusiones LV sec. Proclum, quas olim Romae Ill. Picus Mirandula disp. exhib. (Inest etiam Procli Institutio theologica.) Hamb. 1618. fol. Ed. Fabricius. 1704. 4. — Ejusd. in Platonis Timaeum Comment. (lib. V) et in lib. de rep. Bas. 1534. fol. — Aus Proklos Commentar zum Alcibiades I. des Platon hat Ficinus zwei Theile: de anima ac daemone und: de sacrificio et magia (Ven. 1497. 1516. f. u. öfter) in lat. Uebers. herausgegeben, und Creuzer hat einen Theil: *περὶ ἑνώσεως καὶ*

κάλλους aus Handschriften herausgegeben (In der Ausgabe von Plotins lib. de pulchrit. s. die Literatur zu §. 145.). — Scholia graeca in Platonem ex Procli scholiis in Cratylum excerpta, e Codd. ed. J. F. Boissonade. Lips. 1820. 8. Ferner: Comment. in virtutes morales ac civiles et partes facultatesque animi, a Raph. Mambla lat. redditus. Rom. 1542. 8. Liber de causis cum commentariis Thomae Aquinatis. Pad. 1493. f. De motu libb. II gr. lat. Justo Velsio interpr. Bas. 1545. 8. Commentarr. in Euclid. libb. IV gr. etc. cura Sim. Grynael. Bas. 1533. fol. De sphaera gr. In den Astron. vet. Gr. Ven. Ald. 1499. fol. u. öfter, bes. von Jac. Bainbridge herausgegeb. Lond. 1620. 4. Paraphras. in Cl. Ptolem. libb. IV de siderum effectu gr. per Phil. Melanth. Bas. 1534. 4.; gr. lat. ed. Leo Allatius. Lugd. Bat. 1654. 8. — De Burigny Vie du philosophe Proclus et notice d'un Mst. contenant quelqu'uns de ses ouvrages, qui n'ont point été encore imprimés, in den Mém. de l'acad. des inscript. T. XXXI. Deutsch in Hissmanns Magazin IV. Band S. 195 ff. — Procli XXII argumenta adversus Christianos in Philoponus Büchern de aeternitate mundi contra Proclum ed. Trincavelli Gr. 1535. fol. lat. Lugd. Bat. 1557. f.

Proklos wurde 412 zu Konstantinopel geboren. Seine wohlhabenden Eltern stammten aus Lykien, er selbst erhielt zu Xanthos in Lykien seine erste Erziehung und wurde später häufig mit dem Beinamen: der Lykier bezeichnet. In Alexandria beschäftigte sich Proklos zuerst mit Rhetorik und Philosophie und in Athen setzte er unter Plutarchos und Syrianos dieses Studium fort. Bald zeichnete er sich eben so sehr durch Gelehrsamkeit wie durch Frömmigkeit aus und wurde des Syrianos Nachfolger im Lehramte der neuplatonischen Philosophie zu Athen. Seine Gelehrsamkeit umfasste die ganze in Schriften niedergelegte und geheime Weisheit des Alterthums, seine Frömmigkeit erstreckte sich eben so über den Cultus aller heidnischen Völker. Er war seiner Zeit die mächtigste Stütze des Heidenthums, der gefährlichste Feind des schon zur Macht gekommenen Christenthums. Das Heidenthum wurde verfolgt und Proklos selbst musste eine Zeit lang Athen verlassen um sich den Verfolgungen zu entziehn. Seine gläubigen Schüler erzählten wunderhafte Begebenheiten und Thaten des Proklos. Als Schriftsteller war er ungemein thätig. Er commentirte die Schriften des Platon, behauptete die innere Uebereinstimmung namentlich des Orpheus, Pythagoras und Platon und suchte die Grundlehren der neuplatonischen Lehre durch eine streng dialektische Darstellung zu beweisen. Er starb 485 [1]).

1) Ueber sein Leben und die Sagen von seiner Wunderthätigkeit vergl. Marini vita Procli. — Von seinen poetischen, philologischen, mathematischen, astrologischen und philosophischen Schriften sind mehre verloren, verschiedne der noch in Bibliotheken in Handschriften aufbewahrten wohl auch noch nicht herausgegeben worden.

§. 152. *Die Lehre des Proklos.*

Nächst Plotinos ist Proklos der wichtigste neuplatonische Philosoph, dem man durchaus nicht den Vorwurf der Schwärmerei und des Mysticismus machen kann. Vielmehr stellt er die neuplatonische Lehre in seinen wissenschaftlichen Schriften mit der grössten Nüchternheit und einer ausserordentlichen Verstandesschärfe dar. Er schliesst sich noch enger an Platon an, als Plotin, und wenn er diesem auch an Tiefsinn nachsteht, so übertrifft er ihn doch an Scharfsinn. Durch seine dialektische Darstellung befestigte er die neuplatonische Lehre. Wenn er die Theurgie über alle menschliche Weisheit setzt, so geben seine Schriften den schlagenden Beweis, dass er unter dieser menschlichen Weisheit selbst keineswegs die Philosophie verstanden wissen will, die ihm vielmehr wie allen Neuplatonikern himmlischen Ursprungs, eine wahre Theologie ist. Er unterscheidet eine dreifache Weise über göttliche Dinge zu sprechen: eine symbolische — die orphische, eine bildliche — die pythagoreïsche, eine entheastische — die platonische. *Der Entheastikos* (Gottbegeisterte) *offenbart die Wahrheit des Göttlichen an und für sich* [1]. Er selbst schliesst sich dem Platon an und spricht also als Entheastikos, aber mit der strengsten wissenschaftlichen Besonnenheit. Ein Abriss seiner Lehre ist in der Schrift στοιχείωσις θεολογική enthalten. Er stellt darin die einzelnen Sätze als Behauptungen auf und fügt einen Beweis zu [2]. — In tiefe spekulative Betrachtungen geht er in der Schrift εἰς τὴν Πλάτωνος Θεολογίαν βιβλία ἕξ ein. Vom Plotin unterscheidet er sich, ausser durch seine Weise der Darstellung, dadurch, dass er durch das Hineinkommen des Unterschieds in das ἕν nicht den νοῦς entstehen lässt, insofern der Unterschied, wenn auch unentwickelt, schon in dem ἕν liegt, womit zusammenhängt, dass er nicht nur von einer Vielheit der νόες,

sondern auch der ἑνάδες spricht, dass er daher auch nicht ἕν, νοῦς, ψυχή als die drei auf einander folgenden Emanationsstufen annimmt und das ὄν dem νοῦς coordinirt, sondern das ὄν, die ζωή und den νοῦς als die Momente des ἕν, welches sich von sich selbst unterscheidet und dadurch wahrhaft zu sich selbst kommt, begreift. So finden wir bei Proklos nicht die anstössige Bemerkung als falle das ἕν, indem es zum νοῦς werde, gleichsam von sich selbst ab. (Cf. §. 146.) Die Rechtfertigung dieser Abweichung gibt er in seiner Lehre von der dreifachen Trinität, einer äusserst scharfsinnigen Ausführung der platonischen Grundlehre (s. d. Philebos, Gesch. der griech. Philos. S. 208 ff.) von den Principien πέρας und ἄπειρον, aus denen das μικτόν als das Wirkliche hervorgehe, welche Lehre Plotin nicht streng festgehalten und durchgeführt hat. Wie Platon nimmt nämlich Proklos als Principien die Grenze (πέρας) und das Unendliche (ἄπειρον) an [3]). *Alle Einung, Ganzheit und Gemeinschaft der Seienden und alle göttlichen Maasse basiren auf der ersten Grenze. Alle Trennung aber und alle Zeugung und der Fortgang in die Vielheit beruht auf jener ursprünglichsten Unendlichkeit. So dass wenn wir sagen, dass Jegliches von den Göttlichen zugleich auch vorschreite, so sagen wir, dass es der Grenze nach beständig beharre, aber der Unendlichkeit nach vorschreite, und dass es zugleich das Eins habe und die Vielheit, jenes insofern das Prinzip der Grenze, diess insofern die Unendlichkeit an ihm haftet. Bei allem Gegensatz in den göttlichen Geschlechtern beziehen wir das Bessere auf die Grenze, das Niedrere auf die Unendlichkeit. Denn aus diesen zwei Principien hat Alles bis zu den letzten den Fortgang ins Sein. Denn auch das Ewige selbst hat theil zugleich an der Grenze und an der Unendlichkeit, als vernunfterkanntes* (νοητός) *Maass an der Grenze, als Ursache der unerschöpflichen Möglichkeit in Bezug auf das Sein an der Unendlichkeit. Und die Vernunft insofern sie einsartig ist und ganz und insofern sie die vorbildlichen Maasse enthält, ist aus der Grenze gezeugt; sofern sie dagegen ewig Alles hervorbringt und der ganzen Ewig-*

keit nach ist, Allen das Sein gewährend, hat sie immer ihre ungeschwächte innere Möglichkeit der Unendlichkeit[4]). An der Seele, am ganzen Himmel, an aller Zeugung, am Natürlichen zeigt er jene beiden Principien auf. *Mit Recht sagte also Sokrates* (Platon), *dass alles Seiende aus Grenze und Unendlichem sei, und dass diese beiden als die vernunfterkannten Prinzipe zuerst aus dem Gotte hervorgegangen. Das beide vereinigende und vollendende und durch alle Seienden erscheinende, das was vor der Zweiheit, ist das Eins; und die Einigung* (die Einswerdung) *bei Allem ist aus dem Ersten. Die Trennung aber der zwei Elemente ist aus jenen urwirkenden Ursachen erzeugt und strebt durch jene nach dem unerkannten und unaussprechlichen Prinzip. Die vernunfterkannte Wesenheit ist das Gemischte und sie geht zuerst aus dem Gotte hervor, wesshalb sie das Unendliche und die Grenze. Die vierte Ursache, die welche die Mischung bewirkt, ist wieder der Gott selbst;* oder als verschieden genommen, die fünfte: denn der erste ist Gott, *welcher die zwei Prinzipe offenbart. Auf diesen folgen die zwei Prinzipe, die Grenze und das Unendliche; das vierte ist das Gemischte. Wenn daher die Ursache der Mischung als eine andere genommen wird als die erste göttliche Ursache, so wäre sie die fünfte, nicht die vierte wie Sokrates* (Platon) *sagt.* — *Das Gemischte geht aus dem Ersten hervor und ist nicht bloss aus den Principien nach dem Eins* (aus ἄπειρον καὶ πέρας), *geht aber auch aus diesen hervor und ist dreifältig* (τριαδικόν). — *Das Gemischte ist Monas, weil es am Eins theil hat, zwiefältig* (Dyas) *inwiefern es aus den zwei Prinzipen hervorgegangen, und Trias inwiefern in jeglichem Gemischten diese drei sein müssen: Schönheit, Wahrheit, Symmetrie*[5]). — *Diess ist die erste Trias alles Vernünftigerkannten: Grenze, Unendliches, Gemischtes.* — *Das Gemischte ist die erste und erhabenste Ordnung der Götter, welche verborgen Alles zusammenhält, nach der vernünftigerkannten Alles umfassenden Trias erfüllt, die Ursache alles Seienden einsartig umfasst und in dem ersten dem Vernünftigerkannten die Spitze* (das erste Eins), *welche über die Gan-*

zen (Allgemeinen) *erhaben* (von ihnen getrennt, selbständig), *begründet* [6]). — *Nach dieser ersten Trias feiern wir die* *zweite*, *die von jener ausgeht, die durch das Alogische bei der vor ihr erfüllt wird. Denn es ist nothwendig, dass auch in dieser das Seiende das Theilhabende sei, das Eins das woran theilgenommen wird. — Wie die erste der Einheiten die Spitze des Seienden zeugt, so bringt die mittlere* (Einheit) *das mittlere* (Seiende) *hervor.* Die zweite Trias ist der ersten analog, *und zwar ist an ihr das Höchste das was Eins, Göttlichkeit, Substanz genannt wird, das Mittlere das was innere Möglichkeit genannt wird, das Letzte das was das zweite Seiende genannt wird. Diess aber ist das vernünftigerkannte Leben. — Indem die erste Trias Alles ist, aber vernunftartig und einsartig und grenzartig (um platonisch zu sprechen), so ist die zweite Alles, aber lebensartig und unendlichartig; wie die* *dritte* (Trias) *nach der Eigenthümlichkeit des Gemischten hervorgegangen ist* [7]). — *Wie nun die erste* (Trias) *das vernünftigerkannte Seiende, die zweite das vernünftigerkannte Leben, so stellt die dritte um sich her* (ὑφίστησι περὶ αὐτήν, hat als zu ihr Gehöriges) *die vernünftigerkannte Vernunft und erfüllt sie mit der göttlichen Einheit, indem sie in die Mitte zwischen sich selbst und das Seiende* (die erste Trias) *die Möglichkeit setzt, durch welche sie dieses, das Seiende, erfüllt und zu sich selbst hinwendet. In dieser nun erscheint alles Vernünftigerkannte als Vielheit. Denn dieses das Seiende ist ganz erkannte Vernunft und Leben und Wesenheit. Und weder nach Ursache wie das erste Seiende, noch Alles offenbarend wie das zweite, sondern wie Alles nach thätiger Wirklichkeit und deutlich* (so wird es durch die dritte Trias dargestellt). *Daher ist es auch die Grenze alles Vernünftigerkannten. — Während die erste Trias verborgen in der Grenze verharrt und alles Beharrliche des Vernünftigerkannten in sich fixirt hat; die zweite aber beharrt und zugleich vorschreitet, so wendet die dritte nach dem Fortgange die erkannte Grenze in das Prinzip und kehrt die Ordnung zu sich selbst zurück. Denn der Vernunft kommt überall das Umwenden und das dem*

Erkannten gemäss machen zu. *Und alles diess ist einsartig und vernünftig Erkanntes* (Ein identischer Gedanke): *das Beharren, das Vorschreiten und das Umwenden* (das Beharrende ist das im Vorschreiten zu sich selbst kommende). — *Diese drei Triaden verkünden auf mystische* (d. h. den gemeinen Verstand übersteigende, aber ja eben als begriffen vorliegende, spekulative) *Weise die schlechthin unerkennbare Ursache des ersten und untheilhaften Gottes, die eine seine unaussprechliche Einheit, die andre den Ueberfluss aller innern Möglichkeiten, die dritte die vollkommene Ausgeburt der Seienden*[8]). Man sieht wie diese drei Triaden aus den drei Principien abgeleitet werden, so dass diese (Grenze, Unendlichkeit, Gemischtes) erstens im Element der Grenze, zweitens im Element der Unendlichkeit, drittens im Element des Gemischten auftreten und in ihrer Aufeinanderfolge das Kommen des Gottes zu sich selbst darstellen, welcher 1) implicite in sich ruht, 2) sich explicirt und 3) mittels dieser Explication zu sich selbst kommt als der welcher er implicite ist. Daher bezeichnet Proklos auch die erste Trias *als den gedachten Gott*, die zweite *als den gedachten und denkenden Gott* (den sich selbst sich entgegensetzenden, von sich sich unterscheidenden, daher im Element der Unendlichkeit, welche aus dem Gegensatz sich ergibt), die dritte *als den denkenden* (intellectuellen) *Gott* (der durch den Gegensatz zu sich selbst kommt, so dass, wie oben gesagt wurde, die dritte Trias durch die zweite sich mit der ersten vermittelt oder die erste zu sich selbst zurückführt)[9]). Jede Trias ist der Gott völlig dem Inhalte nach, jede ist in sich Bewegung von sich durch sich zu sich: in jedem seiner Momente kommt der Gott zu sich selbst; alle drei stellen sie dar den Gott, welcher in jedem seiner Momente sich als er selbst besitzt, völlig aus sich selbst herausgeht um zu sich zurückzukehren.

1) Procl. Theol. plat. (ed. Porti) l. I. c. 4. (p. 9.) — Wie Proklos, wenn er von einer über die menschliche erhabenen mystischen Weisheit spricht, nicht die Philosophie zurücksetzen will, sondern unter dieser mystischen Weisheit die neuplatonische Philosophie selbst versteht, geht auf das klarste aus Theol. plat. l. III. c. 7 init. (p. 131.)

hervor. Hier sagt er: *Πάλιν δὴ οὖν ἡμῖν ἐπαναληπτέον τὴν περὶ τοῦ ἑνὸς μυσταγωγίαν, ἵνα καθ' ὁδὸν ἰόντες ἀπὸ τῆς πρώτης ἀρχῆς, τὰς δευτέρας καὶ τρίτας τῶν ὅλων ὑμνήσωμεν* — und es folgt eine Recapitulation seiner Lehre vom Eins und den beiden Principien der Grenze und der Unendlichkeit.

2) Ich gebe im Folgenden eine Uebersicht der Lehre des Proklos, einen Abriss der neuplatonischen Philosophie in ihrer höchsten Vollendung, in einem nach den einzelnen Kapiteln fortgehenden Auszuge der Schrift *στοιχείωσις θεολογική* nach der Creuzerschen Ausgabe (Bd. III.). Die Beweise der Sätze sind natürlich in den meisten Fällen weggeblieben.

(1.) *Jede Vielheit hat auf gewisse Weise theil am Eins.* (2.) *Alles am Eins Theilhabende ist Eins und Nichteins.* (3.) *Alles Einswerdende wird Eins durch Theilhaben am Eins.* (4.) *Alles Einsgewordene* (*ἡνωμένον*) *ist verschieden von dem Selbsteins.* (5.) *Jede Vielheit ist ein späteres als das Eins.* (6.) *Jede Vielheit besteht entweder aus Einsgewordenen oder aus Einheiten. Denn jegliches der Vielen — ist wiederum eine Vielheit. Wenn es aber nicht blosse Vielheit, so ist es Einsgewordenes oder* (eine Vielheit von) *Einheiten. Wenn es aus solchen besteht, aus welchen das erste Einsgewordene, so besteht es aus Einheiten. Wenn nämlich das Selbsteins ist, so ist das Erste das an ihm Theilhabende und erste Einsgewordene. Diess aber besteht aus Einheiten. Denn wenn es aus Einsgewordenen bestände, so wären wiederum die Einsgewordenen aus andern und so ins Unendliche. Es muss aber das erste Geeinte aus Einheiten sein.* (7.) *Alles was ein Andres hervorzubringen vermag* (*τὸ παρακτικόν*), *ist ein Besseres als die hervorgebrachte Natur.* (8.) *Allem was irgendwie am Guten theil hat, geht voraus das erste Gute, und was nichts andres ist als das Gute. Denn wenn alles Seiende nach dem Guten begehrt, so ist offenbar das erste Gute über alles Seiende erhaben.* (9.) *Alles Sichselbstgenügende* (*αὔταρκες*) *ist entweder seinem Wesen* (*οὐσία*) *oder der thätigen Wirklichkeit nach besser als das Nichtsichselbstgenügende und das was die Ursache der Vollendung in einer andern Ursache* (ausser sich) *findet.* (10.) *Alles Sichselbstgenügende ist unvollkommner als das schlechthin Gute. Denn was sonst ist das Sichselbstgenügende als das was von sich selbst und in sich selbst das Gute besitzt; diess aber ist bereits von dem Guten erfüllt und hat an ihm theil, aber nicht ist es das schlechthin Gute selbst.* (11.) *Alles Seiende geht aus Einer ersten Ursache hervor. — Die Erkenntniss der Ursachen ist das Werk der Wissenschaft und das nennen wir Wissen, wenn wir die Ursachen der Seienden erkennen.* (12.) *Prinzip und erste Ursache alles Seienden ist das Gute.* (13.) *Alles Gute vermag das an ihm Theilhabende zu vereinigen und alle Einigung* (Einsmachung) *ist gut und das Gute* (absolut) *ist dasselbe mit dem Eins.* (14.) *Jegliches Seiendes ist unbewegt oder bewegt; und wenn es bewegt, so ist es diess entweder durch sich selbst, oder durch ein andres; und wenn durch sich selbst, so ist es sichselbstbewegend, wenn aber durch ein andres ἑτεροκίνητον. Jegliches ist also entweder unbewegt, oder sichselbstbewegend, oder durch ein andres bewegt. — Hieraus ist aber auch diess klar, dass das Sichselbstbewegende unter den Bewegten das erste, unter den Bewegenden das Unbewegte.* (15.) *Alles was auf sich selbst reflectiren kann* (*τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικόν*), *ist unkörperlich. Denn nichts Körperliches reflectirt auf sich selbst. — Denn Reflection auf sich selbst findet statt, wenn das was reflectirt*

und das worauf reflectirt wird, Eins werden. Diess kann aber beim Körper und überhaupt bei dem Getheilten nicht stattfinden. Denn das Getheilte kommt zu sich (συνάπτεται) *nicht als Ganzes zum Ganzen, eben darum weil die Theile getrennt sind und auseinanderfallen* (das Leibliche, wenn es auf sich reflectirt, stellt sich nur dar als die Vielheit der Theile). *Wenn also Etwas ein auf sich selbst reflectirendes ist, so ist es unkörperlich und theillos.* (16.) *Alles auf sich selbst Reflectirende hat ein von allem Körper getrenntes Wesen.* (17.) *Alles was sich ursprünglich selbst bewegt, reflectirt auf sich selbst. — Worauf Etwas wirkt, darauf reflectirt es.* (18.) *Alles was Andern das Sein spendet, ist ursprünglich eben diess, wovon es den Bespendeten mittheilt.* (19.) *Alles was ursprünglich einer Natur der Seienden einwohnt, ist bei allem was zu jener Natur gehört nach demselben Verhältniss und auf gleiche Weise.* (20.) *Das Wesen der Seele ist über alle Körper erhaben, und die intellectuelle* (νοερά) *Natur über alle Seelen, und das Eins über alle intellectuellen Wesen* (νοεραὶ ὑποστάσεις). (21.) *Jegliche Ordnung von der Monas anfangend geht fort in eine der Monas zugehörige Vielheit, und die Vielheit jeglicher Ordnung führt auf zu Einer Monas. — Hieraus aber ist klar, dass auch der Natur des Körpers das Eins und die Vielheit einwohnt, und dass Eine Natur die vielen mit ihr zusammenhängenden hat, und die vielen Naturen aus einer Natur des ganzen. Auch bei der Ordnung der Seelen verhält es sich so, dass aus Einer, der ersten Seele, angefangen wird und in die Vielheit der Seelen fortgegangen wird, und dass die Vielheit in die Eine aufführt; auch bei dem intellectuellen Wesen, dass sowohl eine intellectuelle Monas ist als die Vielheit der Vernunften, die aus Einer Vernunft hervorgeht und in jene zurückkehrt, und dass das Eins, welches vor Allem, auf die Vielheit der Einheiten und die Einheiten auf das Eins zeigen. Nach dem ersten Eins also sind die Einheiten, und nach der ersten Vernunft die Vernunften, und nach der ersten Seele die Seelen, und nach der ganzen Natur die Naturen.* (22.) *Alles zuerst und ursprünglich Seiende nach jeglicher Ordnung ist Eins, und weder Zwei noch mehr als Zwei, sondern durchaus einheitlich* (μονογενὲς πᾶν). *— Und die erste Vernunft ist Eine alleinige und nicht zwei erste Vernunfte. Und die erste Seele ist Eine, und bei jeglichem Begriff* verhält es sich ähnlich. *So entspricht dem Begriff des Lebendigen ein erstes Eins, und eben so dem Begriff des Menschen.* (23.) *Alles Theilnahmslose stellt von sich her das woran theilgehabt wird. Und alle Wesen, an denen theilgehabt wird, zeigen hin auf die theilnahmlosen Wesen.* (24.) *Alles Theilhabende ist niedriger als das woran theilgehabt wird, und das woran theilgehabt wird ist geringer als das Theilnahmlose. — Diess ist Eins vor den Vielen, das aber woran theilgehabt wird ist Eins für die Vielen: Eins zugleich und Nichteins; das Theilhabende aber durchaus Nichteins, zugleich auch Eins.* (25.) *Alles Vollendete schreitet fort zu Zeugungen, welche es einführen kann, indem es das Eine Prinzip von Allem nachahmt. — Das Vollendetere, wie weit es vollendeter ist, um so viel Mehrer Ursache ist es; denn das Vollendetere hat mehr am Guten theil. Dasselbe ist näher dem Guten, dasselbe ist näher verwandt der Ursache von Allem, dasselbe ist von Mehren Ursache. — Hieraus ist klar, dass das dem Prinzip von Allem Fernste unfruchtbar ist und von Nichts Ursache. Denn wenn es etwas zeugte und nach sich hätte, so wäre es offenbar nicht das*

Entfernteste. (26.) *Jegliche Andres hervorbringende Ursache bringt hervor, selbst bei sich selbst bleibend, das was nach ihm und das in der Reihe Folgende.* (27.) *Alles Hervorbringende vermag wegen seiner Vollendung und wegen der Fülle des Vermögens ein Zweites hervorzubringen.* (28.) *Alles Hervorbringende stellt dar das ihm Aehnliche vor dem Unähnlichen.* (29.) *Aller Fortgang vollendet sich durch Aehnlichkeit der zweiten gegen die ersten.* (Jeder Fortgang des Werdens geschieht so, dass jedes Folgende seinem Vorhergehenden ähnlich ist.) (30.) *Alles was unmittelbar von einem hervorgebracht wird, verharrt in dem Hervorbringenden und tritt aus ihm heraus. — Insofern das Hervorgebrachte dasselbe mit dem Hervorbringenden, verharrt es in ihm; insofern es ein verschiednes, tritt es aus ihm heraus. Aehnlich seiend ist es zugleich dasselbe und ein verschiednes; es verharrt also zugleich und tritt heraus und keins ohne das andere.* (31.) *Alles aus einem Heraustretende kehrt zu jenem zurück, aus dem es heraustrat.* (32.) *Jegliche Rückkehr geschieht durch Aehnlichkeit des Rückkehrenden zu dem, zu welchem es rückkehrt.* (33.) *Alles aus einem Heraustretende und zu ihm Rückkehrende hat eine kreisförmige thätige Wirklichkeit.* (34.) *Alles seiner Natur nach Rückkehrende macht die Rückkehr zu jenem, von wo es auch seinem eigenthümlichen Wesen nach ausging.* (35.) *Alles Verursachte verharrt zugleich in seiner Ursache, und geht aus derselben heraus, und kehrt zu derselben zurück.* (36.) *Unter allen im Fortgang* (des Werdens) *Vervielfältigten sind die ersten die vollendeteren gegen die zweiten, und die zweiten gegen die nach ihnen und so fort der Reihe nach.* (37.) *Unter allen in der Rückkehr Begriffenen sind die ersten unvollendeter als die zweiten, und die zweiten unvollendeter als die auf sie folgenden, die letzten aber die vollendetsten.* (38.) *Jegliches was aus mehren Ursachen hervorgeht, kehrt zu so vielen zurück, von wie vielen es ausgegangen. Und jegliche Rückkehr geschieht durch eben die, durch welche der Ausgang geschehen, da ja beides* (Ausgang und Rückkehr) *durch Aehnlichkeit geschieht; das unmittelbar von einem Ausgegangene kehrt auch unmittelbar zu demselben zurück, denn die Aehnlichkeit war unmittelbar. Was aber beim Ausgehn der Vermittlung bedarf, bedarf derselben auch in Bezug auf die Rückkehr. — Wie viele* (Vermitteinde) *also zum Sein eines Jeden gehören, so viele gehören auch zu dessen Gut-Sein* (diess ist die Rückkehr zur ersten Ursache: das dem Begriffe gemäss werden), *und umgekehrt.* (39.) *Alles Seiende kehrt zurück entweder nur dem Sein nach, oder auch dem Leben nach, oder auch der Erkenntniss nach.* (40.) *Vor den aus einer andern Ursache Hervorgegangenen haben diejenigen den Vorzug, welche von sich selbst bestehn und ein selbständiges Wesen besitzen.* (41.) *Jedes in einem Andern Seiende wird von einem Andern hervorgebracht, jedes in sich Seiende aber ist selbständig.* (42.) *Alles Selbständige vermag zu sich selbst zurückzukehren.* (43.) *Alles was zu sich selbst zurückzukehren vermag, ist selbständig.* (44.) *Alles der thätigen Wirklichkeit nach zu sich selbst zurückzukehren Vermögende kehrt auch dem Sein nach zu sich selbst zurück.* (45.) *Alles Selbständige ist ungezeugt.* (46.) *Alles Selbständige ist unverderblich.* (47.) *Alles Selbständige ist theillos und einfach.* (48.) *Alles nicht Ewige ist entweder zusammengesetzt oder besteht in einem Andern.* (49.) *Alles Selbständige ist ewig.* (50.) *Alles entweder dem Sein nach, oder der thätigen Wirklichkeit nach durch Zeit Gemessene ist insofern Zeugung, inwiefern es nach*

Zeit gemessen wird. (51.) *Alles Selbständige ist dem Wesen nach von dem von der Zeit Gemessenen ausgenommen.* (52.) *Alles Ewige ist ganz zugleich, indem es entweder das Wesen nur ewig hat, als ganz zugleich gegenwärtiges, und nicht einiges vor ihm schon besteht, anderes nachher bestehen soll, was noch nicht ist, sondern so weit schon besteht, wie weit es sein kann, unverkleinert und unvermehrt, — oder indem es neben dem Wesen die thätige Wirklichkeit und diese durchaus in dem eigenen Maasse der Vollendung bestehend hat, und gleichsam nach Einer und derselben Grenze befestigt unbeweglich und unveränderlich* (ἀμεταβάτως, intransitive). — *Es ist klar, dass die Ewigkeit für Alles Ursache des Seins, da ja alles entweder dem Wesen nach oder der thätigen Wirklichkeit nach Ewige das Wesen oder die thätige Wirklichkeit als ganz ihm gegenwärtig besitzt.* (53.) *Vor allem Ewigen besteht die Ewigkeit* (ὁ αἰών) *und vor allem Zeitlichen die Zeit.* (54.) *Alle Ewigkeit ist Maass des Ewigen, und alle Zeit Maass des Zeitlichen; und nur diese zwei sind in den Seienden Maasse des Lebens und der Bewegung. — Das nach dem Ganzen Messende ist die Ewigkeit, das nach den Theilen Messende die Zeit.* (55.) *Alles Zeitliche ist entweder die immerwährende Zeit, oder hat sein Dasein in einem Theile der Zeit. — Also ist die Ewigkeit* (ἡ ἀϊδιότης) *eine doppelte, die eine ewig, die andere zeitlich, die eine bestehende Ewigkeit, die andere werdende, — die eine ganz bei sich selbst, die andere aus Theilen, von denen jeglicher nach früher und später getrennt ist.* (56.) *Alles von Zweiten Hervorgebrachte wird noch mehr von den frühern höhern Ursachen hervorgebracht, von welchen auch die Zweiten hervorgebracht wurden.* (57.) *Jegliche Ursache hat vor dem Verursachten thätige Wirklichkeit und ist fähig mehren* (als dem Verursachten) *nach sich zur Grundlage zu dienen. — Die Seele ist nicht von so Vielen Ursache wie die Vernunft, sondern diese ist auch vor der Seele thätig wirksam. Und was die Seele den Zweiten gibt, gibt auch die Vernunft in höherm Grade. Und wenn die Seele nicht mehr thätig wirklich, strahlt die Vernunft ihre Gaben auf die, welchen die Seele sich selbst nicht gegeben hat. Denn auch das Seelenlose, wiefern es am Begriff theil hat, nimmt theil an der Vernunft und dem Schaffen der Vernunft. Ferner wessen die Vernunft Ursache ist, dessen ist auch das Gute Ursache. Nicht aber umgekehrt. Denn auch die Beraubungen* (Negationen) *der Begriffe* (das Begrifflose) *sind daher* (aus dem Guten). *Denn Alles ist daher; die Vernunft aber ist nicht die Grundlage der Beraubung* (das der Negation Zugrundeliegende), *weil sie Begriff ist.* (58.) *Alles von mehren Ursachen Hervorgebrachte ist zusammengesetzter als das von wenigeren Ursachen Hervorgebrachte.* (59.) *Alles dem Wesen nach Einfache ist entweder besser oder schlechter als das Zusammengesetzte.* (60.) *Alles was Mehrer Ursache ist besser als was die innere Möglichkeit zu Wenigeren besitzt und was nur Theile von dem hervorbringt, welches jenes als Ganzes begründet.* (61.) *Jede ungetheilte innere Möglichkeit ist höher, jede getheilte geringer. Denn wenn sie getheilt wird, so geht sie in Vielheit fort; wenn aber diess geschieht, so entfernt sie sich weiter von dem Eins.* (62.) *Jede Vielheit, welche dem Eins näher steht, ist in Bezug auf Quantität geringer als die fernerstehenden Vielheiten, der innern Möglichkeit nach aber höher. — Hieraus ist klar, dass es mehr körperliche Naturen als Seelen gibt, mehr Seelen als Vernunfte, mehr Vernunfte als göttliche Einheiten und so überall.*

(63.) *Alles Untheilhafte begründet doppelte Reihen der Theilhabenden: erstens die Reihe der zeitweilig Theilhabenden, zweitens die Reihe der immer und ursprünglich Theilhabenden.* (64.) *Jede ursprüngliche Monas begründet eine doppelte Zahl: die der selbständigen Wesen und die der Erscheinungen, der in Andern ihr Wesen habenden. — Daraus ist klar, dass auch die Einheiten zum Theil als selbständige aus dem Eins hervorgegangen, zum Theil Erscheinungen der Einswerdungen und der Vernunft* (theils konkrete, theils abstrakte Einheiten). *Einige sind selbständige Wesenheiten, andere nur Scheinbilder beseelter Seelen. Und so ist weder jede Einswerdung Gott, sondern die selbständige Einheit* (ἑνάς), *noch jegliche intellectuelle Eigenthümlichkeit* (nicht jeder, d. h. nicht der abstrakte Gedanke) *Vernunft, sondern nur die substantielle, noch jede Erscheinung der Seele Seele, sondern es gibt auch Nachbilder der Seele.* (65.) *Jedes auf irgend eine Art Bestehende ist entweder der Ursache nach prinzipartig* (das Hervorbringende wird in dem Hervorgebrachten erkannt), *oder der Existenz nach, oder dem Theilhaben nach bildlich.* (66.) *Alle Seienden sind gegen einander* (verhalten sich unter einander als) *Ganze, oder als Theile, oder als dieselben, oder als verschiedne.* (67.) *Jede Ganzheit* (ὁλότης) *ist entweder vor den Theilen, oder aus den Theilen, oder in dem Theile.* (68.) *Jedes Ganze in dem Theile ist Theil des Ganzen aus den Theilen.* (69.) *Jedes Ganze aus Theilen hat theil an der Ganzheit vor den Theilen.* (70.) *Jegliches Ganzere gehört zu den Ursprünglichen und erscheint vor den Theilweisen in den Theilhabenden* (d. h. das Allgemeine an den Dingen ist das Ursprüngliche und waltet vor dem Particulären in ihnen vor); *und etwas Theilhabendes verlässt die zweiten von jenen* (d. h. das Vermittelte unterscheidet sich von dem Unmittelbaren durch den Mangel irgend einer particulären Bestimmtheit). *Es muss z. B. erst Seiendes, dann Lebendiges, der Mensch werden. Und den Menschen gibt es nicht ohne Denkvermögen; Lebendiges aber ist was athmet und sinnlich wahrnimmt; und wird auch noch das Leben aufgehoben, so bleibt das Seiende, und so bei Allem.* (71.) *Alles unter den ursprünglichen Ursachen was zu einer ganzeren* (allgemeinern) *und höheren Ordnung unter den Bewirkten* (Wirklichen) *gehört, wird in Bezug auf die Erscheinungen von ihm gleichsam ein Zugrundeliegendes für die Mittheilungen der mehr particulären; und die Ausflüsse aus den Zweiten stellen sich als Erscheinungen der Höheren dar.* (72.) *Alles was einen in den Theilhabenden zugrundeliegenden Gedanken hat, geht aus vollendeteren und allgemeineren Ursachen hervor. — Die Materie, aus dem Eins zum Bestehn kommend, ist an sich des Begriffs untheilhaft. Der Körper an sich, obschon er am Seienden theil hat, ist der Seele untheilhaft; denn die Materie, welche von Allem das Zugrundeliegende ist, ist aus der Ursache von Allem hervorgegangen; der Körper aber, das Zugrundeliegende des Beseelten, hat sein Bestehn aus dem was allgemeiner als die Seele.* (Die Materie wird aus dem Eins direct abgeleitet, mit ihr das Körperliche; nicht ist also die Seele der höhere Gattungsbegriff, an welchem der Körper theil hätte.) (73.) *Alles Ganze ist zugleich ein Seiendes und hat am Seienden theil, nicht aber ist jedes Seiende ein Ganzes* (ein Allgemeines). (74.) *Jeder Begriff* (Gattungsbegriff, εἶδος) *ist ein Ganzes, denn er besteht aus Mehren, von denen jedes zur Erfüllung des Begriffs dient; nicht aber ist jedes Ganze* (Allgemeines) *Begriff.* (75.) *Jedes was eigentlich Ursache genannt wird, ist ausgenommen von dem Bewirkten* (die Ursache

existirt für sich). (76.) *Alles was von einer unbewegten Ursache wird, hat unbewegte Existenz; alles was aus einer bewegten Ursache wird, hat bewegte Existenz.* (77.) *Alles durch innere Möglichkeit Seiende ist aus dem nach thätiger Wirklichkeit Seienden. Was durch innere Möglichkeit ist, geht fort zu dem was durch thätige Wirklichkeit. Was irgendwie durch innere Möglichkeit, ist aus dem was irgendwie nach thätiger Wirklichkeit, in welcher Beziehung es selbst durch innere Möglichkeit.* (78.) *Alle innere Möglichkeit ist entweder vollendet* (vollkommen) *oder unvollendet. Die zur thätigen Wirklichkeit führende nämlich ist vollendete Möglichkeit. — Welche aber eines Andern bedarf, das nach thätiger Wirklichkeit vorexistirt, in Bezug auf welche Etwas nach innerer Möglichkeit ist, ist unvollendet. Denn sie bedarf eines in einem Andern seienden Zweckes* (Ziels, Endes), *damit sie an jenem theilnehmend vollendet werde. So dass vollendet die innere Möglichkeit des nach thätiger Wirklichkeit Seienden, welche fähig ist thätige Wirklichkeit zu zeugen; unvollendet aber die das nach Möglichkeit von jenem Seiende besitzend zur Vollendung kommt* (die einer andern von einer Wirklichkeit gesetzten Möglichkeit zu ihrer eigenen Verwirklichung bedarf). (79.) *Alles Werdende wird aus doppelter innerer Möglichkeit* (aus einer unvollendeten und einer vollendeten). (80.) *Allem Körper kommt es an sich von Natur zu zu leiden, allem Unkörperlichen zu handeln.* (81.) *Alles woran getrennt* (χωριστῶς) *theilgehabt wird, wohnt dem Theilhabenden bei durch eine nicht getrennte innere Möglichkeit, welche es hineinlegt* (und durch welche die Vermittlung zwischen dem Theilhabenden und dem woran theilgenommen wird, geschieht). (82.) *An allem Unkörperlichen, welches zu sich zurückkehren kann, wird, wenn ein Anderes an ihm theil hat, als an einem getrennten theilgehabt.* (83.) *Alles was sich selbst erkennen kann, ist ein solches das durchaus zu sich selbst zurückkehren kann, denn es ist klar, dass das, was durch thätige Wirklichkeit zu sich selbst zurückkehrt, sich selbst erkennt, denn Eins ist das Erkennende und das Erkannte.* (84.) *Alles immer Seiende ist von unendlicher innerer Möglichkeit.* (85.) *Alles immer Werdende hat eine unendliche innere Möglichkeit des Werdens.* (86.) *Alles wahrhaft Seiende ist wahrhaft unendlich, nicht der Vielheit nach, nicht der Grösse nach, sondern nur der innern Möglichkeit nach.* (87.) *Alles Ewige ist ein Seiendes, nicht aber alles Seiende ein Ewiges.* (88.) *Alles wahrhaft Seiende ist entweder vor der Ewigkeit, oder in der Ewigkeit, oder theilhabend an der Ewigkeit.* (89.) *Alles wahrhaft Seiende ist aus Grenze* (πέρας) *und Unendlichem. Inwiefern es nämlich von unendlicher innerer Möglichkeit ist, insofern ist es offenbar unendlich und besteht aus dem Unendlichen. Inwiefern es aber theillos und einartig, insofern hat es an der Grenze theil. Denn das am Eins Theilhabende ist begrenzt.* (90.) *Vor allem, was aus Grenze und Unendlichkeit besteht, existirt an sich die erste Grenze und die erste Unendlichkeit.* (91.) *Alle innere Möglichkeit ist entweder begrenzt oder unendlich.* (92.) *Alle Vielheit der unendlichen innern Möglichkeiten hängt ab von der Einen ersten Unendlichkeit, welche nicht als irgend eine innere Möglichkeit an der theil genommen wird, ist, und die nicht in den Möglichkeiten besteht, sondern die an sich besteht, nicht irgend eines Theilhabenden Möglichkeit seiend, sondern Ursache aller Seienden.* (93.) *Alles Unendliche in den Seienden ist weder für die höheren unendlich, noch für sich selbst, denn wodurch ein jegliches un-*

endlich, dadurch ist es auch unbegrenzt. Alles was in jenen ist aber für sich begrenzt und für alles was vor ihm (so dass die Unendlichkeit um so mehr in die Dinge kommt, je weiter sich dieselben von dem ursprünglichen Einen entfernen). (94.) *Alle Ewigkeit* (ἀϊδιότης) *ist eine Unendlichkeit, aber nicht alle Unendlichkeit Ewigkeit.* (95.) *Alle innere Möglichkeit, welche einsartiger, ist unendlicher als die* (in sich) *vielfältige.* (96.) *Die innere Möglichkeit jedes begrenzten Körpers, welche unendlich ist, ist unkörperlich.* (97.) *Jede ursprüngliche Ursache bei jeder Reihe theilt jeder Reihe von ihrer eignen Eigenthümlichkeit mit.* (98.) *Jede getrennte* (selbständig existirende) *Ursache ist überall und zugleich auch nirgends. Denn vermöge der Mittheilung der innern Möglichkeit ihrer selbst ist sie überall; — vermöge der mit dem im Raume Seienden unvermischten Wesenheit und der ausserordentlichen Reinheit nirgends.* (99.) *Alles Untheilhafte ist insofern untheilhaft, inwiefern es nicht durch eine andere Ursache besteht, sondern selbst Prinzip ist und Ursache aller derer an welchen theil genommen wird, und auf diese Weise verhält sich jedes Prinzip bei jeder Reihe als ein ungezeugtes.* (100.) *Jegliche Reihe der Ganzen* (Allgemeinen) *geht in eine untheilhafte Ursache und Prinzip aus; alles Untheilhafte aber geht von dem Einen Prinzip von Allem aus.* (101.) *An der Spitze von allem an der Vernunft Theilhabenden steht die untheilhafte Vernunft, und an der Spitze von allem an dem Leben Theilhabenden das Leben, und an der Spitze von allem am Seienden Theilhabenden das Seiende. Von diesen aber ist das Seiende vor dem Leben, das Leben aber vor der Vernunft — — denn das Seiende ist Mehrer Ursache als das Leben, und noch Wenigerer Ursache ist die Vernunft.* (102.) *Alles irgendwie Seiende ist aus Grenze und Unendlichem wegen des ersten Seienden; alles Lebendige ist selbstbewegt wegen des ersten Lebens; alles Erkennbare* (γνωστικόν) *hat an der Erkenntniss theil wegen der ersten Vernunft. — Denn die Spitze aller Erkenntniss ist in der Vernunft und die Vernunft ist das erste* (höchste, Ur-) *Erkennbare.* (103.) *Alles ist in Allem; eigentlich in Jeglichem; nämlich auch in dem Seienden das Leben und die Vernunft, und in dem Leben das Sein und das vernünftige Erkennen, und in der Vernunft das Sein und das Leben. Aber alles Seiende ist* (tritt auf) *hier erkennbar, hier lebendig, hier wahrhaft seiend.* (104.) *Alles erste Ewige* (αἰώνιον) *hat Wesenheit und thätige Wirklichkeit.* (105.) *Alles Unsterbliche ist ewig* (ἀΐδιον), *aber nicht alles Ewige unsterblich* (nämlich alles das Ewige nicht, was höher oder niedriger als das Lebendige). (106.) *Das Mittlere von allem nach Ursache und thätiger Wirklichkeit durchaus Ewigen und dem sein Wesen in der Zeit Habenden ist das was in gewisser Beziehung ewig, in gewisser zeitlich.* (107.) *Alles was in gewisser Beziehung ewig, in gewisser Beziehung aber zeitlich, ist zugleich Seiendes und Werden* (γένεσις) (jenes als Ewiges, diess als Zeitliches). (108.) *Alles Theilhafte in einer jeglichen Ordnung kann auf doppelte Weise an der Monas in der unmittelbar höheren Ordnung theil haben, entweder durch die eigene Ganzheit, oder durch das in jener Theilhafte und demselben nach der Analogie zur ganzen Reihe Gleichgeordnete.* (109.) *Jede theilhafte* (einzelne, bestimmte) *Vernunft hat an der über der Vernunft erhabnen und ersten Einheit theil, sowohl durch das Ganze als durch die ihr gleichgeordnete* (in der Analogie der Reihen entsprechende) *theilhafte* (bestimmte) *Einheit. Und jegliche theilhafte Seele hat theil am Ganzen durch*

die ganze Seele und die theilhafte Vernunft. Und jede theilhafte Natur des Körpers hat an der ganzen Seele theil durch die ganze Natur und die theilhafte Seele. (110.) *Von allen nach einer jeglichen Reihe Geordneten können die ersten* (höchsten) *und mit ihrer Monas vereinigten an den in der höhern Reihe zunächst ihren Platz Habenden durch Analogie theil haben.* (111.) *In jeder intellectuellen Reihe sind einige göttliche Vernunfte* (Intelligenzen), *welche zur Theilnahme an den Göttern aufgenommen sind, andere nur Vernunfte* (Vernunft schlechthin); *und in jeder Seelen-Reihe sind einige intellectuelle Seelen, auf die ihnen eigenthümlichen Vernunfte basirt, andere Seelen schlechthin. Und in aller körperlichen Natur haben einige* (Naturen) *Seelen, welche nach Oben gerichtet, andere sind Naturen schlechthin, untheilhaft der Beiwohnung der Seelen. — Nicht also jegliche Vernunft hängt mit Gott zusammen, sondern nur die höchsten und am meisten zur Einheit gelangten unter den Vernunften* (und eben so in Bezug auf Seelen und Körper). (112.) *Die ersten jeglicher Ordnung haben die Gestalt derer vor ihnen* (der einer höhern Reihe angehörigen). (113.) *Jegliche göttliche Zahl ist einsartig* (ἑνιαῖος). *— Und das von welchem Alles her und das zu welchem Alles hin, ist das Gute. Ist also eine Vielheit der Götter, so ist die Vielheit einsartig.* (114.) *Jeglicher Gott ist eine selbständige Einheit, und jegliche selbständige Einheit ist ein Gott.* (115.) *Jeglicher Gott ist über das Sein, über das Leben und über die Vernunft erhaben.* (116.) *Jeglicher Gott ist mittheilhaft, ausser dem Eins. — Mittheilhaft ist jegliche Einheit, welche nach dem Eins besteht, und also jeglicher Gott.* (117.) *Jeglicher Gott ist Maass der Seienden — jede Vielheit der Seienden wird von den göttlichen Einheiten gemessen.* (118.) *Alles, was in den Göttern, bestand vorher in ihnen ihrer Eigenthümlichkeit gemäss und ist ihre einsartige und über dem Sein erhabene Eigenthümlichkeit.* (Sie sind auf keine Weise durch Theilhaben.) (119.) *Jeder Gott besteht durch die über das Sein erhabene Güte und ist gut weder durch Theilhaben noch durch Wesen* (Sein). *— Wenn nämlich das Erste Eins und das Gute, und inwiefern Eins insofern gut und inwiefern gut insofern Eins, so ist auch die ganze Reihe der Götter einsartig und gutartig durch Eine Eigenthümlichkeit, und nicht jeder durch ein andres Einheit und Güte. — Wie also das Eins der Götter über das Sein erhaben, so ist auch das Gute derselben über das Sein erhaben, in dem nichts ist als das Eins. Denn nicht ist jeglicher Gott ein andres und hernach gutes, sondern einzig und allein gutes; wie auch nicht ein andres und hernach Eins, sondern einzig und allein Eins.* (120.) *Jeglicher Gott besitzt in der Existenz seiner selbst das Vorkennen* (Vorsehung, προνοεῖν) *der Ganzen* (der Allgemeinheiten). *Und das erste Vorkennen ist in den Göttern; denn alles andre was nach den Göttern ist, vorkennt durch die Theilnahme an jenen. Den Göttern aber ist das Vorkennen eingeboren. — Das Vorkennen ist thätige Wirklichkeit vor der Vernunft.* (121.) *Alles Göttliche hat zur Substanz* (ὕπαρξις) *die Güte, einsartige innere Möglichkeit* (durch welche das Göttliche alles Uebrige beherrscht) *und verborgene Erkenntniss, welche zugleich allen Zweiten* (nach dem Göttlichen existirenden Niederen) *unfassbar.* (122.) *Alles Göttliche vorkennt das Zweite* (das Niedere) *und ist ausgenommen von dem Vorerkannten, so dass weder das Vorkennen dessen reine und einsartige Vorzüglichkeit schwächt, noch das getrennte Einssein* (die individuelle Einheit) *das Vorkennen aufhebt.* (123.) *Alles Gött-*

liche ist zwar selbst durch das über das Sein erhabene Einssein unaussprechlich und unerkennbar für alle Zweiten (niedern Wesen), *kann aber von dem an ihm Theilhabenden begriffen und erkannt werden. Daher ist nur das Erste durchaus unerkennbar weil es untheilhaft ist* (nichts an ihm theil hat). (124.) *Jeglicher Gott erkennt ungetheilt das Getheilte, zeitlos das Zeitliche, nothwendig das Nichtnothwendige, unveränderlich das Veränderliche und überhaupt Alles besser als es nach seiner Ordnung ist.* (125.) *Jeglicher Gott, von welcher Ordnung er beginnen mag sich zu offenbaren, schreitet vor durch alle Zweiten, immer seine Mittheilungen vervielfältigend und theilend, bewahrend aber die Eigenthümlichkeit seiner eigenen Existenz.* (126.) *Jeglicher Gott ist ganzer* (allgemeiner) *je näher er dem Eins, theilweiser je ferner er demselben.* (127.) *Alles Göttliche ist am meisten zuerst einfach und desswegen am meisten sichselbstgenügend.* (128.) *An jeglichem Gott, an welchem von den Nächsten* (den zunächst auf ihn folgenden Wesen) *theilgenommen wird, wird unmittelbar* (von diesen) *theilgenommen, von den Entfernteren aber durch mehre oder wenigere Mittel.* (129.) *Jeglicher göttliche Körper ist durch die göttliche Seele göttlich, jede göttliche Seele durch die göttliche Vernunft, jede göttliche Vernunft durch Theilhaben an der göttlichen Einheit.* (130.) *Die ersten* (höchsten) *jeglicher göttlichen Ordnung stehen mehr mit den unmittelbar über sie geordneten in Zusammenhang als die der Reihe nach folgenden, und die zweiten hängen mehr an den zunächst über ihnen stehenden als die nach jenen an denselben.* (131.) *Jeglicher Gott beginnt von sich selbst seine eigenthümliche thätige Wirklichkeit.* (132.) *Alle Ordnungen der Götter stehen in mittelbarer Verbindung.* (133.) *Jeglicher Gott ist eine guteswirkende Einheit oder eine einsschaffende Güte und hat eine solche Existenz, insofern ein jeglicher Gott. Aber der erste* (höchste) *ist das Gute schlechthin und Eins schlechthin; von denen aber nach dem ersten ist jeglicher eine gewisse Güte und eine gewisse Einheit.* (134.) *Jegliche göttliche Vernunft erkennt als Vernunft und vorkennt* (προνοεῖ) *als Gott.* (135.) *An jeglicher göttlichen Einheit wird von irgend Einem unter den Seienden unmittelbar theilgenommen, und alles Vergöttlichte strebt in Eine göttliche Einheit empor; und wie viele Einheiten, an denen theilgenommen wird, sind, so viele sind auch theilhabende Gattungen der Seienden. Denn nicht hat Eins an zwei oder mehr Einheiten theil.* (136.) *An jedem ganzer* (allgemeiner) *existirenden Gotte, und der dem ersten näher steht, wird von einer ganzeren* (allgemeineren) *Gattung der Seienden theilgenommen; an dem theilhafteren aber und weiter entfernten* (von dem ersten) *von einer theilhafteren* (Gattung der Seienden); *und wie sich das Seiende zum Seienden, so verhält sich die Einheit zur göttlichen Einheit.* (137.) *Jede Einheit lässt durch das Eins auch das an ihr theilhabende Seiende existiren. Denn das Eins, wie es für Alles der Grund der Existenz ist, ist auch für die Einheiten, an welchen die Seienden theil haben, welche auf den Einheiten basiren, Ursache.* (138.) *Von allen an der göttlichen Eigenthümlichkeit Theilhabenden, Vergöttlichten, ist das erste und höchste das Seiende* (welches höher als Vernunft und Leben). (139.) *Alles an den göttlichen Einheiten Theilhabende beginnt von dem Seienden und endet in die körperliche Natur.* (140.) *Alle innern Möglichkeiten der Göttlichen* (Wesen), *von oben beginnend und durch die eigenthümlichen Mittel fortgehend, gelangen bis zu den letzten und bis zu*

den irdischen Orten. (141.) *Alles Vorkennen der Götter ist theils von dem Vorerkannten ausgenommen, theils* (demselben) *zusammengeordnet* (d. h. das Vorkennende ist entweder ein anderes und höheres als das Vorgekannte, oder es steht dieses unter jenem in derselben Reihe). (142.) *Die Götter sind für Alles auf dieselbe Weise gegenwärtig, aber nicht ist Alles auf dieselbe Weise für die Götter gegenwärtig; sondern jegliches hat nach seiner eigenen Ordnung und innern Möglichkeit Antheil an der Gegenwart derselben: einiges einsartig, andres vervielfacht, einiges ewig, andres zeitlich, einiges unkörperlich, andres körperlich.* (143.) *Alles Mangelhaftere weicht der Gegenwart der Götter aus, obschon es für dieselbe empfänglich wäre. Zwar geht alles dem göttlichen Lichte Fremdartige aus dem Wege, aber alles wird zugleich von den Göttern verklärt* (denn die Götter sind mächtiger als das aus ihnen Hervorgegangene). (144.) *Alle Seienden und alle Ordnungen der Seienden gehen eben dahin fort, wohin die Ordnungen der Götter fortgehen; denn die Götter führen die Seienden mit sich zugleich fort, und nichts vermag zu widerstehn und Maass und Ordnung ausserhalb der Götter zu gewinnen.* (145.) *Die Eigenthümlichkeit jeglicher göttlichen Ordnung erstreckt sich durch alle Zweiten und gibt allen mangelhafteren Geschlechtern sich selbst.* (146.) *Die Ausgänge aller göttlichen Fortgänge* (Entwicklungen) *gleichen den Anfängen derselben, indem sie den anfanglosen und endlosen Kreis herstellen durch die Rückkehr zu den Anfängen.* (147.) *Die Aeussersten bei allen göttlichen Ordnungen gleichen den Grenzen der höheren* (Ordnungen, — durch welche Aehnlichkeit der Zusammenhang unter den göttlichen Ordnungen hergestellt wird). (148.) *Jegliche göttliche Ordnung eint sich mit sich selbst auf dreifache Weise: von dem Anfange ihrer selbst aus, von der Mitte und von dem Ende. Denn indem sie die höchste innere Möglichkeit des Einswerdens hat, entlässt sie die Einigung in sich durch und durch und einigt sich durch und durch von oben herab, bei sich selbst bleibend. Die Mitte aber, nach beiden Enden sich ausstreckend, fasst sich um sich selbst zusammen* (die Vielen wie in ein Centrum). *Das Ende aber, rückkehrend wiederum in den Anfang und die vorhergehenden Möglichkeiten dahin zurückführend, offenbart an der ganzen Reihe Möglichkeiten, Gleichheit und Einigkeit. Und so ist die ganze Reihe Eins durch die einsmachende innere Möglichkeit der Ersten, durch die Zusammenfassung in der Mitte, durch die Rückkehr des Endes in den Anfang der Fortgänge* (Entwicklungen). (149.) *Jegliche Vielheit der göttlichen Einheiten ist der Zahl nach begrenzt. Denn das Unendliche ist nicht dem Eins verwandt* (welches doch die göttlichen Einheiten sind), *sondern ihm fremd.* (150.) *Jedes Hervorgehende in den göttlichen Ordnungen vermag seiner Natur nach nicht die innern Möglichkeiten des Fortschreitenden aufzunehmen, noch überhaupt die Zweiten alle Möglichkeiten der vorhergehenden, sondern jene haben einige ausgenommene Möglichkeiten der niederen und solche welche bei den nachfolgenden* (Hervorgehenden, Entwicklungen) *unbestimmt sind.* (Die Eigenthümlichkeiten der Niedern präexistiren in den Höheren, nicht aber besitzen die Niedern alle Eigenthümlichkeiten der Höheren.) (151.) *Alles Väterliche in den Göttern ist urschöpferisch* (πρωτουργόν) *und nimmt in der Ordnung des Guten die erste Stelle ein in Bezug auf alle göttlichen Einrichtungen. — Daher wird das Väterliche genannt: das die einsmachende und gutartige innere Möglichkeit des Eins und die den Zweiten zugrundeliegende*

Ursache offenbarende. (152.) *Alles Zeugungsfähige der Götter geht fort* (schreitet vor im Zeugen) *nach der Unendlichkeit der göttlichen innern Möglichkeit, sich selbst vervielfältigend, Alles durchgehend und das Unerschöpfliche in den Fortgängen der Zweiten vorzüglich aufzeigend.* (153.) *Alles Vollendete in den Göttern ist Ursache der göttlichen Vollendung* (Vollkommenheit). (154.) *Alles Bewahrende* (φρουρητικόν, das conservative Prinzip) *in den Göttern bewahrt ein Jegliches in der eigenthümlichen Ordnung, indem es von den Zweiten einsartig ausgenommen und in die Ersten gesetzt ist.* (155.) *Alles Lebenzeugende in den göttlichen Gattungen ist eine zeugende Ursache; nicht aber ist jede zeugungsfähige Ordnung lebenzeugend.* (156.) *Alle Ursache der Reinheit gehört in die bewahrende Ordnung; nicht aber ist umgekehrt alles Bewahrende dasselbe mit der reinigenden Gattung.* (157.) *Alle väterliche Ursache ist für Alles Fürsorger* (χορηγός) *des Seins und bietet die Substanzen des Seienden dar; alles Formirende* (δημιουργικόν) *aber der Darstellung* (εἰδοποιΐα) *existirt vor dem Zusammengesetzten, und vor der Ordnung* (Reihe), *und vor der Eintheilung der Zusammengesetzten nach der Zahl, und gehört zu der Zusammenstellung mit dem Väterlichen selbst in den theilhafteren Gattungen.* (158.) *Alle emporführende Ursache in den Göttern ist unterschieden von der reinigenden Gattung und von den rückführenden Gattungen.* (159.) *Jede Ordnung der Götter ist aus den ersten Principien, aus Grenze und Unendlichem, aber die eine neigt sich mehr der Ursache der Grenze zu, die andere mehr der Unendlichkeit.* (160.) *Alle göttliche Vernunft ist einsartig und vollendet, und die erste Vernunft leitet die andern Vernunfte von sich ab.* (161.) *Alles wahrhaft Seiende, von den Göttern Abhängige, ist göttlich und untheilhaft.* (162.) *Jede das wahrhaft Seiende erleuchtende Vielheit der Einheiten ist verborgen und erkennbar: verborgen als mit dem Eins zusammenhängend, erkennbar insofern das Seiende an ihr theil hat.* (163.) *Alle Vielheit der Einheiten, an welcher die untheilhafte Vernunft theil hat, ist intellectuell* (νοερόν). (164.) *Alle Vielheit der Einheiten, an welcher jede untheilhafte Seele theil hat, ist überweltlich* (gleich der untheilhaften Seele). (165.) *Alle Vielheit der Einheiten, an denen irgend ein sinnlichwahrnehmbarer Körper theil hat, ist weltlich* (ἐγκόσμιον). (166.) *Alle Vernunft ist untheilhaft oder theilhaft; und wenn sie theilhaft ist, so haben entweder die überweltlichen Seelen an ihr theil, oder die weltlichen.* (167.) *Jede Vernunft erkennt sich selbst. Aber die erste erkennt nur sich selbst, und in dieser ist Vernunft und Erkanntes Eins der Zahl nach; jede der Reihe nach folgende Vernunft dagegen erkennt zugleich sich selbst und das was vor ihr.* (168.) *Jegliche Vernunft weiss nach thätiger Wirklichkeit, dass sie erkennt, und nicht ist einer Vernunft eigen zu erkennen und einer andern zu erkennen dass sie erkennt.* (169.) *Jegliche Vernunft hat das Wesen, die innere Möglichkeit und die thätige Wirklichkeit in Ewigkeit.* (170.) *Jede Vernunft erkennt Alles zumal, aber die untheilhafte Alles einfach und jede andere Vernunft nach ihr Alles dem Eins nach.* (171.) *Jede Vernunft ist ungetheilte Wesenheit.* (172.) *Jede Vernunft ist unmittelbar Urheber des Ewigen und seinem Wesen nach Unveränderlichen.* (173.) *Jede Vernunft ist intellectuell und eben so das was vor ihr und das was nach ihr.* (174.) *Jede Vernunft begründet durch das Erkennen das was nach ihr, und das Schaffen beruht in dem Erkennen und die Erkenntniss in dem Schaffen.* (175.) *An jeder*

Vernunft hat zuerst das theil, was zugleich dem Wesen nach und der thätigen Wirklichkeit nach intellectuell. (176.) *Alle intellectuellen Begriffe* (εἴδη) *sind sowohl in einander als jeder in Beziehung auf sich selbst* (selbständig, individuell). (177.) *Jede Vernunft umfasst, insofern sie Fülle der Begriffe ist, die eine wenigere, die andre mehre Begriffe, und die höheren Vernunfte haben um so ganzeres* (allgemeineres), *je getheilteres die nach ihnen haben, die niederern haben um so getheilteres, je ganzeres die vor ihnen haben.* (178.) *Jeder intellectuelle Begriff ist Grundlage von Ewigem.* (179.) *Jede intellectuelle Zahl ist begrenzt.* (180.) *Jede Vernunft ist ganz* (allgemein), *weil jede Vernunft aus Theilen besteht und mit andern Vernunften geeint und von ihnen getrennt wird. Aber die untheilhafte Vernunft ist schlechthin ganz, weil sie alle Theile ganzartig* (ὁλικῶς) *in sich hat. Jede theilhafte Vernunft hat das Ganze im Theile.* (181.) *Jede Vernunft, an welcher theilgenommen wird, ist entweder göttlich, weil sie auf die Götter basirt, oder nur intellectuell.* (182.) *An jeder göttlichen Vernunft, an welcher theilgenommen wird, wird von göttlichen Seelen theilgenommen.* (183.) *An jeder Vernunft, an welcher theilgenommen wird, die aber nur intellectuell ist, nehmen Seelen theil, welche weder göttlich, noch Vernunft, sondern die in dem Wechsel der Unwissenheit befangen sind.* (184.) *Jede Seele ist entweder göttlich, oder von der Vernunft in Unwissenheit verfallend, oder immer verharrend zwischen diesen* (immer an der Vernunft theilhabend), *aber niedriger als die göttlichen Seelen.* (185.) *Alle göttlichen Seelen sind der Seele nach Götter; alle an der intellectuellen Vernunft theilhabenden immer Gefährten* (Diener, ὀπαδοί) *der Götter; alle dem Wandel unterworfenen zuweilen Gefährten der Götter.* (186.) *Jede Seele ist unkörperliche Wesenheit und getrennt* (d. h. individuell geschieden) *vom Körper.* (187.) *Jede Seele ist unvergänglich und unverderblich.* (188.) *Jede Seele ist sowohl Leben als Lebendiges.* (189.) *Jede Seele ist an sich selbst lebendig* (αὐτόζωος). (190.) *Jede Seele ist Mitte zwischen dem Ungetheilten und den in Bezug auf die Körper Getheilten* (vermittelt diese). (191.) *Jede theilhabende Seele hat die Wesenheit ewig, die thätige Wirklichkeit zeitlich.* (192.) *Jede theilhabende Seele gehört zu dem immer und wahrhaft Seienden und ist das Erste der Gezeugten.* (193.) *Jede Seele hat ihre Existenz unmittelbar von der Vernunft.* (194.) *Jede Seele hat alle Begriffe, welche die Vernunft ursprünglich hat.* (195.) *Jede Seele ist alle Dinge* (πράγματα), *auf vorbildliche Weise die sinnlichwahrnehmbaren, auf nachbildliche die erkennbaren* (die Gedankendinge). (196.) *Jede theilhabende Seele bedient sich ursprünglich eines ewigen Körpers, der eine unerzeugte und unverderbliche Substanz hat.* (197.) *Jede Seele ist lebensfähige und erkenntnissfähige Wesenheit, und wesenhaftes und erkenntnissfähiges Leben, und wie Erkenntniss so Wesen und Leben, und in ihr ist alles zugleich: das Wesenhafte, das Lebensfähige, das Erkenntnissfähige und alles* (nämlich diese drei) *in allen und jedes für sich getrennt.* (198.) *Alles an der Zeit Theilhabende, aber immer Bewegte, wird durch Perioden gemessen.* (199.) *Jede der Welt einwohnende Seele hat Perioden des ihm eigenthümlichen Lebens und Wiederkehrungen.* (200.) *Jeder Seele Periode wird durch Zeit gemessen. Aber die Periode der übrigen Seelen wird durch irgend eine Zeit gemessen, die der ersten von der Zeit gemessenen durch alle Zeit.* (201.) *Alle göttlichen Seelen haben dreifache thätige Wirklichkeiten: erstens*

insofern sie Seelen sind, zweitens insofern sie göttliche Vernunft aufnehmen, drittens insofern sie auf die Götter basiren. Und sie haben wie Götter Vorhersehen in dem Allgemeinen, erkennen Alles dem intellectuellen Leben nach, bewegen die Körper ihrer selbstbewegten Existenz nach. (202.) *Alle Seelen welche Gefährten* (Diener, ὀπαδοί) *der Götter und immer den Göttern folgen, sind niedriger als die Götter, sind aber voller* (vollkommner) *als die theilweisen Seelen.* (203.) *Die göttlichen Seelen jeder seelischen Vielheit, welche der innern Möglichkeit nach grösser sind als die andern, sind der Zahl nach zusammengefasst. Die diese immer begleitenden* (die zweiten der oben angeführten Klassen der Seelen) *haben in allen Ordnungen die Mitte sowohl der innern Möglichkeit nach als der Quantität nach. Die theilweisen Seelen sind der innern Möglichkeit nach niedriger als die übrigen, erheben sich aber zu einer höheren Zahl.* (204.) *Jede göttliche Seele steht vielen immer den Göttern folgenden Seelen vor, aber noch mehren von denen, die zuweilen in diese Ordnung* (der ὀπαδοί) *eintreten.* (205.) *Jede theilweise Seele hat zu derjenigen Seele, unter welche sie dem Wesen nach geordnet ist, dasjenige Verhältniss, welches ihr Grund zum Grunde von jener hat.* (206.) *Jede theilweise Seele kann herabgehn in Zeugung ins Unendliche und hinaufgehn von der Zeugung in das Seiende.* (207.) *Der Grund jeder theilweisen Seele ist von einer unbewegten Ursache geschaffen.* (208.) *Der Grund jeder theilweisen Seele ist unmateriell und untheilbar dem Wesen nach und unaffieirbar.* (209.) *Der Grund jeder theilweisen Seele geht herab durch Hinzufügung materiellerer Hüllen, wird aber von der Seele mit fortgeführt durch Ablegung alles Materiellen und Aufsteigung in den eigenthümlichen Begriff, welcher der befreundeten Seele entspricht.* (210.) *Jeder eingeborne Grund der Seele hat immer dieselbe Gestalt und Grösse, erscheint aber als grösser und kleiner und als verschieden gestaltet vermöge des Anlegens und Ablegens andrer und andrer Körper.* (211.) *Jede theilweise Seele steigt, wenn sie in die Zeugung herabsteigt, ganz herab.*

3) Procl. in Platon. theol. l. III, c. 7. p. 133.

4) Ib. p. 133. 134.

5) Ib. c. 9. p. 136.

6) Ib. c. 12. p. 140.

7) Ib. c. 13. p. 141. 142.

8) Ib. c. 14. p. 143.

9) Ib. p. 144. — Cf. ib. c. 21. p. 157. H. Ritter bemerkt in seiner Gesch. der griech. Philos. Bd. IV. S. 721, Anm. 1: *Wir glauben nicht nöthig zu haben, die Lehre des Proklos von den drei Dreiheiten auseinanderzusetzen. Sie gehört zu dem gelehrten Apparat unseres Philosophen, berührt aber das Wesentliche seiner Lehre nicht.* Sie ist aber grade das Wesentliche, abgesehn von ihrem hohen Interesse, überhaupt schon insofern als es besonders darauf ankommt, dasjenige hervorzuheben, wodurch sich der einzelne Philosoph von andern unterscheidet. Die Lehre von der dreifachen Trinität enthält den Unterschied des Proklos von Plotin; überdiess aber ist sie die letzte und schönste Blüte der ganzen alexandrinischen Philosophie. Und sie fehlt bei dem wortreichen H. Ritter, bei welchem dafür Proklos wegen einiger Sätze gehofmeistert wird, denen

H. Ritter seine eigene Meinung unterlegt, um ein Recht zu haben sie einfältig zu finden.

§. 153. *Die letzten heidnischen Philosophen.*

Unter den zahlreichen Schülern des Proklos zeichneten sich besonders **Marinos** aus Flavia Neapolis in Palästina[1]) aus, welcher seines Meisters Nachfolger in der Schule zu Athen wurde, und dessen Nachfolger **Isidoros** aus Alexandria oder Gaza und **Zenodotos**. Auch die Söhne des Hermias[2]), **Heliodoros** und **Ammonios**[3]), u. a. werden als Schüler des Proklos genannt. — **Joannes Stobäos** (von Stoboi in Makedonien) lebte im 5. oder 6. Jahrh.[4]). Der letzte Lehrer der neuplatonischen Schule zu Athen war **Damaskios**[5]) von Damaskos in Koilesyrien in der ersten Hälfte des 6. Jahrh. Im J. 529 liess der Kaiser Justinian die Akademie zu Athen schliessen und verbannte alle heidnischen Philosophen[6]). Unter diesen war auch der berühmte Commentator des Aristoteles **Simplikios** aus Kilikien[7]). Die Vertriebenen flohen an den Hof des Königs Kosroes von Persien. Zwar durften sie nachmals in das röm. Reich zurückkehren, aber die heidnische Philosophie verschwand in ihrer äusserlichen Existenz, wenn auch ihr Einfluss auf die Gestaltung der christlichen Theologie sich erhielt.

1) Sein Leben des Proklos s. §. 151. Sonst wird ihm noch eine Erläuterungsschrift über Eukleides Elemente zugeschrieben.

2) Cf. §. 150, Anm. 13.

3) **Ammonios** lehrte zu Alexandria und schrieb zahlreiche Commentarien, von denen nur noch wenig erhalten. Comm. in Aristot. categorias et Porphyrii Isagogen Gr. Ven. 1545. 8. und Comm. in Aristot. libr. de Interpret. Gr. ib. 1545. 8. Beide zusammen ib. 1503. f.

4) Vergl. Gesch. der griech. Philos. §. 26. Stobäos war ein fleissiger Sammler und sein *ἀνθολόγιον ἐκλογῶν, ἀποφθεγμάτων καὶ ὑποθηκῶν* ist noch eine wichtige Quelle für Geschichte der Philosophie. Die beste Ausgabe: **Joannis Stobaei** Eclogae physicae et ethicae ed. Arn. H. L. **Heeren**. Gott. 1792—1801. 2 PP. in 4 Voll. Ausserdem besitzen wir von ihm 124 kleinere Abhandlungen, welche unter dem Titel Sermones Francof. 1581. fol. und von Nic. **Schow**, Lips. 1797. 8. herausgegeben worden sind.

5) Wir besitzen von Damaskios noch eine Schrift *ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, aus welcher J. Chr. **Wolf** in den Anecdd. gr. T. III, p. 195 ss. Bruchstücke mittheilte und die J. **Kopp**:

Damascii Quaestiones de primis principiis. Francof. ad M. 1826. 8. herausgegeben hat. — Sein Leben des Isidor, ein Bruchstück eines histor. biograph. Werkes s. bei Photins Cod. 181 ü. 242 u. Suidas.

6) Agathias de reb. Justiniani lib. II. — Joh. Malal. XVIII. p. 187. ed. Oxon.

7) Cf. Gesch. der griech. Philos. §. 26 und §. 107. Vergl. über ihn: J. G. Buhle de Simplicii vita, ingenio et meritis. Gött. Anz. 1786. p. 1977.

§. 154. *Schlussbetrachtung über die heidnischen Neuplatoniker.*

Die heidnischen Neuplatoniker sind wie wir gesehen haben der Mehrzahl nach nicht Alexandriner gewesen; aber wir haben ein Recht sie als Alexandriner zu bezeichnen, insofern die ganze Richtung von Alexandria ausging, insofern Alexandria während der Blüte dieser Richtung überhaupt Mittelpunkt des geistigen Lebens war, und insofern auch diese Neuplatoniker auf eine Verschmelzung orientalischer Weisheit mit griechischer Philosophie ausgingen, welche Ineinsbildung durch Alexandria repräsentirt wird. Vergl. §. 135. Die heidnischen Neuplatoniker schliessen sich hierdurch eng an Philon an, so unabhängig sie auch übrigens von demselben sind. Was für Philon das alte Testament, das ist für die Neuplatoniker das alte Heidenthum. Da sie aber kein Buch besassen, welches als geheiligter Ausdruck dieses Heidenthums hätte betrachtet werden können, so suchten die schwächeren unter den Neuplatonikern diesen Mangel durch Auffindung oder vielmehr Erfindung der hermetischen Schriften zu ergänzen. Wir finden bei den heidnischen Neuplatonikern auch wie bei Philon die allegorische Erklärungsweise des Götterglaubens [1]), und ihre ganze Philosophie war so innig mit der Religion verknüpft, dass sie in Wahrheit den Namen der Theologie verdiente, welchen sie ihr auch gaben. Das neuplatonische Schauen ist jener Standpunkt in Gott, welcher seit dem Untergange der selbständigen griechischen Philosophie gesucht werden musste. Cf. §. 129. Die ausgezeichneteren Neuplatoniker, Plotinos und Proklos, streben mit gründlicher philosophischer Bildung danach, durch die

Kraft des wissenschaftlichen Denkens zu diesem Standpunkte sich zu erheben. Sie kommen zu der Erkenntniss der Nothwendigkeit des Widerspruchs aller Verstandesbestimmungen in Gott, aber damit wird ihnen dann auch Gott, das Eins, das Gute selbst zum widerspruchsvollen Unaussprechlichen, bis zu welchem sie wohl die Philosophie führen kann, in welchem aber ihre Arbeit aufhört. Eine Ueberwindung des Widerspruchs durch sich selbst, eine wissenschaftliche Construction dessen, wozu sich das spekulative Schauen erhebt, haben sie nicht vermocht. Proklos fühlte das Bedürfniss einer solchen Construction und setzte um sie herzustellen mit bewunderungswürdigem Scharfsinn alle Künste der Dialektik in Bewegung; aber er kam dennoch zu keiner methodischen Entwicklnng, denn seine Dialektik ist noch die griechische: die subjective willkührliche Dialektik des Proklos, dessen scharfsinnige Behandlung des Gegenstandes, nicht aber die Dialektik des Gegenstandes selbst, nicht dessen genetische Entwicklung in dem Lichte des Selbstbewusstseins. Es kann keinem einsichtigen Beobachter entgehen, wie viele Lehrsätze der Neuplatoniker (und so auch aller griech. Philosophen) mit den Bekenntnissen moderner Philosophie übereinstimmen; durch das znletzt Bemerkte ist aber der wesentliche Unterschied der modernen Philosophie von den Neuplatonikern bezeichnet worden. Ganz besonders verdient noch das Verhältniss der Neuplatoniker zum Christenthum Berücksichtigung. Der abstrakte Verstand hat sich abgemüht zu entscheiden, ob das Christenthum (die Kirchenlehre) die Neuplatoniker, oder ob diese das Christenthum ausgebeutet haben. Das Wichtigste was Christenthum und Neuplatonismus mit einander gemein haben ist die Lehre von der Versöhnung: im Christenthnm als die Menschwerdung Gottes und Gottwerdung des Menschen, im Neuplatonismus als Ableitung der Materie aus Gott und deren Verklärung zu Gott dargestellt. Diese Versöhnnng war Forderung der Welt, und die griechische Philosophie, als das reine Bewusstsein des Menschengeistes von ihm selber, sprach mit dem Bewusstsein der Spaltung (des Gegensatzes zwischen

Bewusstsein und Gegenstand) auch diese Forderung auf das Bestimmteste durch ihr sie vernichtendes Gesammtresultat aus. Cf. §. 129. Das Christenthum gewährte diese Forderung auf unmittelbare Weise durch das Factum der Menschwerdung Gottes, der Verklärung des Menschen durch den Geist; der Neuplatonismus mühte sich, indem er gegen diese Unmittelbarkeit mit dem Rechte des denkenden Geistes protestirte, die Versöhnung wissenschaftlich (durch denkende Vermittlung) zu prästiren, ohne diess auf eine ihm selbst genügende Weise zu vermögen. Dieses Gefühl des Sich - selbst - nicht - genügens sprachen die edelsten dieser Denker, Plotin und Proklos, häufig genug aus.

1) Cf. e. g. Plot. Enn. I, V, 8. Procl. theol. Plat. VI, 6. 7.

C. Die arabischen Philosophen.

§. 155. *Die Araber und die Philosophie.*

Abulfedae Annales Moslemici arab. et lat. opera Reiskii etc. ed. J. G. C. Adler. Havn. 1789 sq. T. I—V. 4. — Georgii Elmacini historia Saracenica ed. Thom. Erpen. Lugd. Bat. 1625. f. — K. E. von Oelsner: Mohamed. Darstellung des Einflusses seiner Glaubenslehre auf die Völker des Mittelalters. Aus dem Franz. mit Zusätzen des Verf. vermehrt von E. D. M. Frankf. a. M. 1810. 8. — W. C. Taylor: Gesch. des Mohamedanismus und seiner Sekten, aus orient. Quellen geschöpft. Aus dem Engl. Leipz. 1837. 8. — Ignatz Döllinger: Muhammeds Religion nach der innern Entwicklung und ihrem Einfluss auf das Leben der Völker. München 1838. 8.

Olai Celsii hist. linguae et eruditionis Arabum. Upsal. 1694. 8., und in der Bibl. Brem. nova Cl. IV. fasc. 1—3. Brem. 1764. 8. — Richardson: Dissertation on the languages, manners and the literature of the eastern nations, vor dessen Persian, Arabic and English Dictionary. Oxf. 1777. fol. Deutsch: Richardson's Abh. von der Sprache, den Sitten und der Literatur der morgenländ. Völker. Leipz. 1779. 8. — J. G. Buhle: Commentatio de studii graecarum literarum inter Arabes initiis et rationibus. — Comment. Soc. Gotting. Vol. IX. p. 216. — Jo. Leo Africanus de viris quibusdam illustribus apud Arabes libellus; in Fabricii Bibl. Gr. T. XIII. — Chr. Fr. Schnurrer: bibl. arabicae specimen P. I—V. Tub. 1799—1803. 4. und Bibl. Arab. Hal. 1811. 8. — Henr. Middeldorpil Commentatio de institutis literariis in Hispania, quae Arabes auctores habuerunt. Gotting. 1811. 4.

Chph. Car. Fabricii (resp. Jo. Andr. Nagel) de studio philosophiae graecae inter Arabes. Altd. 1745. 8. und in Windheim: Fragm. hist. philos. p. 57. — Car. Solandri Diss. de logica Arabum. Ups. 1721. 8. — Eusebii Renaudoti de barbaricis Aristotelis librorum versionibus disquisitio, in Fabricii Bibl. Gr. T. XII. — Tiedemann's Geist der spekul. Philosophie, IV. Bd. S. 52 ff. 105 ff. u. Bruckeri

hist. philos. T. III. p. 3 s. — Jos. v. Hammers kurze Gesch. der arab. Metaphysik in der Recension von Adhadeddin Al-Idschi's Kitabol Mekawif (das Buch der Standorte) in der Leipz. Lit. Zeit. St. 161—163. Jahrg. 1826 (vergl. mit den Berichten über die in Konstantinopel gedruckten Werke ebendas. St. 42 f. J. 1813, 197 ff. 1814, 298 ff. 307 f. 1820.). — Camus: Notices et extraits des Manuscripts etc. T. VI. — Jourdain: Sur les traductions d'Aristote, deutsch von Stahr. Halle 1831. — Gesenius in Ersch's und Gruber's Encyklopädie s. v. Arabien. — A. Schmoelders: Documenta philosophiae Arabum. Bonnae 1836. 8. — A. Tholuck: De vi quam graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum tum Judaeorum exercuerit Part. I. Hamb. 1835. — F. Wüstenfeld: Die Akademien der Araber und ihre Lehrer. Nach Auszügen aus Ibn Schohba's Klassen der Schafeïten bearbeitet. Gött. 1837. 8.

Es ist eine auffallende Erscheinung, wenn ein rohes, der Geschichte fern stehendes Volk, dem sogar die innere Einheit fehlt, plötzlich von einem es einenden und es über sich selbst erhebenden Gedanken ergriffen wird, zu einem mächtigen, andere Völker beherrschenden Staate sich mit reissender Schnelligkeit entfaltet, historisch wird und sich endlich sogar der geistigen Arbeit der gebildetsten Völker der Welt bemächtigt. Diese Erscheinung bieten die Araber. Erklärt wird sie durch die Eigenthümlichkeit des Volks [1]) und durch den schnellen Wechsel der Lebensverhältnisse desselben. Ein regsames, verständiges, poesiereiches, sittlich kräftiges Volk, dem seit lange die väterliche Religion keine Befriedigung mehr gewährt [2]), wird mächtig von einer Religion ergriffen und begeistert, welche nichts andres als die dem Volke, seiner Bildungsstufe und seiner nationalen Eigenthümlichkeit angepasste Redaction der Weltreligion ist [3]). Die jugendliche Begeistrung geht daran die gewonnene Erkenntniss der Wahrheit mit dem Schwert, dem schnellsten Bekehrungsmittel, auszubreiten, und sie ist unwiderstehlich, denn sie kämpft gegen sittlich abgelebte, des religiösen Haltes entbehrende Völker, ja sie siegt selbst da, wo das Christenthum schon äusserlich existirt, aber noch keine tiefer gehenden Wurzeln getrieben hat. So sind die Araber ein mächtiges, weitherrschendes Volk geworden und sehen sich aus der Armseligkeit ihres früheren Daseins in dem Besitz der Früchte so glänzender Siege. Ihre Naturkräftigkeit, ihre Verstandesbildung und ihre derselben angepasste Religion bewahren sie vor dem sittlichen Verfall

durch Macht und Reichthum, aber der über alle Noth der Existenz erhobene Mensch nimmt ein reines freies Intresse am Geistigen. Mit diesem Intresse gehen sie an den Genuss der Beute des Sieges und finden als das Beste, Edelste die Wissenschaft des heidnischen Alterthumes, welche ihnen eine höhere Befriedigung verspricht als das geringe geistige Besitzthum, welches ihnen aus ihren frühern engen und beschränkten Verhältnissen übrig geblieben ist, welches auch vermöge seiner universellen Bedeutung mit der religiösen Wahrheit, welche sie begeistert, weniger in Widerspruch steht, als das Altnationale über das sie ihre Religion selbst erhob. Mit dem Vertrauen und mit der Wissbegier eines edlen sittlichreinen und dabei von keiner Noth des Lebens bedrängten Jünglinges wenden sich die Araber an die alten Griechen als an ihre Lehrer in der Wissenschaft, sie suchen sie zu begreifen, sie sich begreiflich zu machen, aber sie fühlen, dass sie noch nicht über sie hinauszugehen im Stande sind. Nur da wo es nicht auf Mündigkeit des Geistes, sondern auf Fleiss, Ausdauer, genaue Beobachtung ankommt, treten sie selbstthätig, die Wissenschaft fördernd auf: in der spekulativen Philosophie gehen sie nicht über den Stand der Schüler zu dem der Meister hinaus. Die Araber sind eine Treibhauspflanze, die schnell aufblüht und eben so schnell wieder verblüht, aber sie haben die grosse Mission in der Weltgeschichte gehabt und treu geübt: den Schatz des Geistes zu einer Zeit, wo die Völker untergingen, welche ihn gesammelt, zu bewahren, um ihn unverfälscht und ungeschwächt den Völkern zu überliefern, welche bestimmt waren die echten Erben und Mehrer desselben zu sein, welche aber dermalen noch nicht reif und mündig waren um die Verwaltung desselben selbst zu übernehmen. Von jeher individueller Freiheit mit Begeistrung zugethan, ihre Sinnlichkeit durch ritterliche Gesittung zu romantischer Liebe verklärend, erscheinen die Araber prädestinirt das Alterthum in die germanische Welt, der sie in jener Beziehung nahe stehn, überzuführen. Das Prinzip der neuen Welt ist in ihnen, welches sich im Mittelalter unmittelbar herausarbeitete, um später vom Be-

wusstsein anerkannt zu werden: das Prinzip der Individualität, der Persönlichkeit des Geistes, welches die Griechen nicht kannten. Die griechische Freiheit war Aufgehen des Einzelnen in die Allgemeinheit (cf. §. 21.). Der Staat hat Selbstbestimmung, nicht der Einzelne. Bei den Arabern, wie im christlichen Staat, ist es die Religion, welche den Staat wie den Einzelnen bestimmt; das Bestimmende ist formell noch ein andres als das Bestimmte, aber in Wahrheit dasselbe, weil durch den Propheten (bestimmter im christlichen Staat durch den Mittler Christus) der Wille Gottes Eins ist mit dem Willen des Gläubigen, der das Werk Gottes vollbringt als sein eigenes. Der Knecht Gottes ist der wahre Freie, denn er wird nicht als ein Andrer durch einen Andern, sondern durch den ihn begeisternden Gott, seine eigene höchste Wahrheit und Wirklichkeit bestimmt. — Das griechische Alterthum nach allen Aeusserungen seines unmittelbaren Daseins, dessen Geschichte, Götterlehre und Poesie bleibt den Arabern fremd, sie haben eine ganz andere Stellung gegen die Natur als die Griechen. Während diese die Natur nur anerkannten, soweit sie dieselbe mit dem Gedanken zu verklären vermochten, erkannten die Araber sie in ihrer Selbständigkeit, beobachteten sie, experimentirten mit ihr um in ihre Geheimnisse einzudringen und wurden so die Väter aller neuern Naturwissenschaft, namentlich der Chemie. Sie strebten nach dem Siege über die Natur, welchen die Griechen unmittelbar voraussetzten, aber ihre Vorstellung von diesem Siege ist, weil sie die Natur als ein andres gegen den Geist nehmen, ganz materiell; sie suchen nicht wie die Griechen das ὑποκείμενον, den νοῦς, sondern das Elixir unsterblicher Gesundheit, den Stein der Weisen. Die Heilkunst, welche mit der lebendigen Natur wie mit der todten experimentirt, also sie beherrscht, ist ihnen die Königin, das Ziel aller Wissenschaft. Die meisten arabischen Philosophen sind Aerzte gewesen. Die Einheit von Philosophie, Religion und Naturwissenschaft, welche jeder einzelne arabische Philosoph darstellte, blieb aber nur äusserlich; weder die Religion, noch die Naturwissenschaft wurde von der Philosophie innig

durchdrungen. Diese formelle Einheit zur innern wahren Einheit zu erheben, blieb den Germanen vorbehalten.

Es war kein Zufall, dass die Araber vorzugsweise den Aristoteles unter den griechischen Philosophen zum Muster und Lehrer nahmen. Die aristotelische Philosophie beschliesst alle übrigen Richtungen griechischer Philosophie in sich und in ihr geschieht der Bruch mit dem griechischen Bewusstsein. Cf. §. 129. Aus jenem Grunde war er am geeignetsten die griech. Philosophie als Ganzes zu repräsentiren, aus dem zuletzt erwähnten war er dem eigenthümlichen Geiste der Araber näher verwandt als irgend ein anderer Grieche. Die Araber benutzten die neuplatonischen Erklärungsschriften des Aristoteles, aber vorzugsweise war es ihnen um formelle Bildung zu thun. Christen und Juden besuchten nach 900 n. Chr. die arabischen Schulen in Spanien und erwarben hier die formelle Bildung mit der Kenntniss des Aristoteles, welche nöthig war um sich zur Wiederaufnahme der Philosophie geschickt zu machen, um den durch die göttliche Offenbarung in einer andern Form gegebenen Inhalt in der der Philosophie eigenthümlichen Form aus sich heraus zu arbeiten.

Bagdad, die Stadt des Friedens, die Residenz der prachtliebenden Abassiden, war der Ort, an welchem zunächst die Künste des Friedens bei jenem kriegerischen Volke angebaut wurden. Wie andere Beute der Eroberer flossen auch die Wissenschaften dahin. Mehre Schulen, eine grossartige Bibliothek und eine gelehrte Akademie wurden hier von den für die Wissenschaft eifrigen Kalifen gegründet. Auch zu Basra, Bokhara und Kufa wurden Schulen, zu Alexandria und Kairo Bibliotheken angelegt. Abu Jafar Almansur (st. 775.), der zweite Abasside, war der Begründer Bagdads und des wissenschaftlichen Lebens der Araber. Harun Alraschid (st. 809.), der berühmte, berief syrische Christen, welche der griechischen Wissenschaft kundig waren, zu Lehrern der Araber. Am eifrigsten aber bezeigte sich der Kalif Almamun (st. 833.). *Er vollendete das Werk seines Grossvaters. Er verhandelte mit den Königen der Griechen und verlangte von ihnen, dass sie ihm die philosophischen Bücher sendeten, welche sie besässen; er übergab diese*

Bücher kundigen Uebersetzern, welche er aufgetrieben, um sie genau zu übertragen, und wenn dieses mit dem grössten Fleisse geschehen war, so lud er die Menschen ein sie zu lesen, regte zu der Begierde sie zu begreifen an, ging selbst mit Gelehrten um und wohnte ihren wissenschaftlichen Gesprächen bei[4]). Uebersetzungen aus dem Griechischen leitete z. B. Johannes Ben Mesuah, unter welchem von mehren Uebersetzern unter anderem die sämmtlichen Werke des Aristoteles übertragen wurden[5]). Als solche Uebersetzer werden noch genannt Honain Ebn Isaac und dessen Sohn Isaac. Honain hielt sich zwei Jahre in Griechenland auf um die griechische Sprache gründlich zu erlernen[6]). Die folgenden Fürsten aus dem Hause Abbas traten in Almansurs Fusstapfen. Die Fatimiten in Afrika und die Ommijaden in Spanien wetteiferten mit den Beherrschern von Bagdad, beförderten Kunst und Wissenschaft mit königlicher Freigebigkeit und legten grosse Bibliotheken und Schulen an. Namentlich in Spanien blühte die Wissenschaft zu einer Zeit wo das ganze übrige Europa derselben fast gänzlich entbehrte[7]).

1) Schon Plinius (Hist. nat. VI, 32.) nannte die Araber halb Räuber, halb Kaufleute. Das Räuberleben galt ihnen nicht für unehrenhaft, man sah in ihm nur die Ausübung des mannhaften, ehrenvollen Waffenhandwerks. Die persönliche Freiheit ging ihnen über Alles und die wüsten Theile Arabiens waren der beste Schutz zur Bewahrung dieser Freiheit. Die arabischen Fürsten, auch noch Mohamed und die ersten Kalifen, waren keine Despoten wie die persischen Könige. Sie lebten einfach, ja armselig und ihre Macht lag in der freien Anerkennung eines freien Volks. Beredtsamkeit, wie sie sich in einem freien Gemeinwesen ausbildet, Tapferkeit und Gastfreundschaft waren ihre vorzüglichsten Tugenden. Cf. Sephadius bei Pocock Specim. hist. Arab. p. 161. 162. Dabei waren sie edelmüthig, ernst, nüchtern, aber auch leicht reizbar, rachsüchtig und unzuverlässig. Als Kaufleute und Räuber musste sich ihr Verstand vorzugsweise ausbilden; das heisse trockne Klima entzündete die Sinnlichkeit. Ein geistig regsames Volk in einem zum grossen Theil aus Wüsten bestehenden Lande ersetzt durch die Phantasie, was die Natur versagt. Das glückliche Arabien, der durch Fruchtbarkeit ausgezeichnete Theil des weit ausgedehnten Landes, erscheint den Bewohnern der Wüste als ein Eldorado. Trotz ihrer verständigen Nüchternheit liebten daher die Araber die Poesie. Ehrgeiz, Freigebigkeit, Liebe zu den Frauen, Achtung vor Beredtsamkeit gewährten der Poesie Gegenstand und Aufmunterung. Wir hören von nationalen Festen, bei denen die Sänger um den öffentlichen Beifall wetteiferten.

2) Die alterthümliche Religion der Araber war Sterndienst. Bei der Zerrissenheit des Volkes in viele gegen einander ihre Freiheit

behauptende Stämme und Familien war diese alte Religion in sich selbst uneinig. Nationalheiligthum war die Kaaba zu Mekka, welche der Stamm der Koreischiten bewachte, aus dem Mohammed entsprang. Nach Mekka kamen im letzten Monate des Jahres zahlreiche Pilger, welche bei der Kaaba ihre Andacht verrichteten. Dreihundert sechzig Götzen waren in dem Tempel aufgestellt. Eine so zerfahrene Religion gewährte keine Befriedigung und so kam es, dass die Lehren der Sabäer, Magier, Juden und Christen zahlreichen Anhang unter den Arabern fanden.

3) Mohamed, geb. um 580 gest. 632, schuf eine Religion, welche allen Anforderungen seines Volks und seiner Zeit gemäss war. In Arabien selbst war Gelegenheit Christenthum und Judenthum kennen zu lernen. Mohamed behielt von der altväterlichen Religion das bei, was noch in nationalem Anseh̄n stand: die Verehrung der Kaaba, und nahm von dem Judenthum und Christenthum dasjenige auf was der Verstand begriff, was jeder verständige Mensch als Wahrheit begreifen musste: die Lehre von Einem über die Endlichkeit erhabenen Gotte. Zugleich huldigte Mohamed der Ehrliebe, dem kriegerischen Sinne und der Sinnlichkeit seines Volks. Weder mit dem Judenthum noch mit dem Christenthum steht der Mohamedanismus ursprünglich in Opposition, diese trat erst ein als Judenthum und Christenthum der Ausbreitung des Mohamedanismus hinderlich in den Weg traten. Der abstrakte Rationalismus findet an dem Mohamedanismus nichts auszusetzen als die sinnlichen Vorstellungen, und diese haben den Beifall der ungebildeten Menge. Den Gebildeten befriedigte der Mohamedanismus durch die verständige Nüchternheit der Lehre von Gott, während ihm die sinnlichen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode als gleichgültige Nebendinge erscheinen, die eine allegorische und so den Verstand befriedigende Deutung zulassen; den Ungebildeten reizen eben diese sinnlichen Vorstellungen, während ihm die Lehre von Gott durch ihre Reinheit imponirt. Der tiefe spekulative Gehalt des Christenthums tritt der Verstandesbildung feindlich entgegen, und die stille Beseligung, welche er auch dem Gemüthe des Ungebildeten einzuflössen vermag, wirkt minder energisch als sinnliche Vorstellungen. Der gebildete Verstand begreift die abstrakte Nothwendigkeit der Regel und wird auf das Absolute angewandt zum Fatalismus; der Ungebildete, gewöhnt an die abstrakte Herrschaft der Natur und der Gewalt in der Hand des Menschen, findet in einem auf göttliche Autorität gegründeten Fatalismus Beruhigung, Trost, Sicherheit im Leben. So begreift man die Ausbreitung, welche die Lehre Mohameds gewann. Mohamed selbst war kein Betrüger, sondern ein verständiger Mann, der sich im Laufe der Begebenheiten, im Drange äussern Widerstands für das Werk seines Verstandes immer mehr begeisterte, um so mehr da der sinnlich-phantastische Theil seiner Lehre in diese nicht aus verständigem Räsonnement, sondern aus seiner eigenen Sinnlichkeit geflossen war. So wurde er Fanatiker, im Fanatismus durch den Erfolg seines Unternehmens bestärkt und glaubte an sich selbst. Wer würde nicht an sich selbst, seine göttliche Mission glauben, dem so Ungeheures, scheinbar Unmögliches gelänge? Wer würde nicht die Träume seiner erhitzten Phantasie für Wirklichkeit halten, wenn die Begebenheiten ihnen so entschieden das Siegel der Wahrheit aufdrückten? — Ueber Mohamed vergl. Heeren: Ideen zur Gesch. der Menschh. B. XIX. Hptst. 4.; Hamann: Gesamm. Schriften B. III. S. 80—89.; Fr. v. Schlegel: Vorlesungen über Gesch. Wien 1811. S. 211.; Göthe: Wahrheit und Dichtung Th. III. S. 451 f.; Friedr. v. Mayers

Blätter f. höhere Wahrheit Sammlg. IV. S. 87. Ferner ausser den oben angeführten Schriften noch: Vie de Mohamed. Texte arabe d'Abulféda accompagné d'une traduction française et de notes par. A. Noel-Desverges. Paris 1837. 8. — W. Haller: Mohameds Lehre von Gott, aus dem Koran gezogen. Altenb. 1779. 8. — Augusti: Vindiciarum coranicarum periculum. Jena 1803. 8. — Alex. Müller: Der Koran und die Osmanen im J. 1826. Leipz. 1827. 8. — Ueber Ursprung, Geist und Werth des Islamismus in Wahls Uebersetzung des Koran. Ausgaben des Koran: Abraham Hinckelmann: Alcorani editio arabica. Hamb. 1694. 4. — Alcorani textus universus, editore Lud. Maratio. Patavii 1698. fol. 4. — Coranus arabice. Recensionis Flügelianae textum recognitum iterum exprimi curavit G. M. Redslob. Edit. stereot. Lips. 1837. 8. — Deutsch von F. E. Boysen. 1773, 75. 8. und auf den Grund derselben Uebersetzung neu aus dem Arab. von Wahl, Halle 1828. 8. Aeltere Uebersetzungen von Schweigger (Nürnb. 1616.), Megerlin (Frankf. 1772.), Augusti (Weissenf. 1798.). — Franz. von Savary, Paris 1782, 2 Th. 8.

4) Abulfaragius hist. dyn. pag. 246. Cf. Pocock: specimen hist. Arab. ed. White pag. 171. Leo Africanus de viris quibusdam ill. ap. Arabes, Fabr. Bibl. Gr. III. p. 261.

5) Leo Africanus l. c.

6) Abulfaragius Chron. pag. 170. Hist. dyn. p. 263.

7) Ausser Cordova bestanden in Spanien unter der Herrschaft der Araber 14 Akademien und viele andere höhere und niedere Schulen. — Aus der Bibliotheca Arabico-Hispana (Tom. II. p. 38. 71. 201. 202.), Leo Africanus (de Arab. Medicis et Philosophis, in Fabricii Bibl. Graec. Tom. XIII. p. 259—298, besond. p. 274.), Renaudot (Hist. Patriarch. Alex. p. 274. 275. 536. 537.) führt Gibbon (Gesch. des Verf. des röm. Weltreiches, übers. v. Sporschil, p. 1997.) einige für diese Zeit charakteristische literarische Anekdoten an. *Der Vezir eines Sultans widmete eine Summe von zweihunderttausend Goldstücken zur Gründung eines Kollegiums zu Bagdad und stattete es mit einem jährlichen Einkommen von funfzehntausend Golddinaren aus. Die Früchte des Unterrichts wurden, vielleicht zu verschiednen Zeiten, sechstausend Schülern jedes Grades, vom Sohne des Edlen bis zu jenem des Handwerkers, mitgetheilt; ein hinreichender Unterhalt war den dürftigen Schülern ausgeworfen, und das Verdienst oder der Fleiss der Lehrer wurde durch angemessene Gehalte vergolten. In jeder Stadt wurden die Erzeugnisse der arabischen Literatur abgeschrieben und von der Neugier der Wissbegierigen und der Eitelkeit der Reichen gesammelt. Ein einfacher Gelehrter schlug eine Einladung des Sultan von Bochara ab, weil vierhundert Kameele erforderlich gewesen wären, um seine Bücher fortzuschaffen. Die königliche Bibliothek der Fatimiten bestand aus hunderttausend schön geschriebenen und prachtvoll gebundenen Handschriften, welche den Studienbeflissenen von Kairo ohne Eifersucht oder Habsucht geliehen wurden. Diese Sammlung muss jedoch mässig scheinen, wenn wir glauben können, dass die Ommijaden von Spanien eine Bibliothek von sechshunderttausend Bänden angelegt haben, wovon vierundvierzig bloss mit Katalogen gefüllt waren. Ihre Hauptstadt Cordova und die Städte Malaga, Almeria und Murcia hatten mehr als dreihundert Schriftstellern das Dasein gegeben, und über siebzig öffentliche Bibliotheken waren in den Städten des andalusischen Königreiches geöffnet.* — Das Interesse an der Philosophie und das

Bedürfniss nach einer Bildung, welche zu einem Urtheil in religiösen Dingen befähigte, wurde gesteigert durch die ketzerischen Richtungen, welche sich im Mohamedanismus ausbildeten und welche mit dem Schwert auszurotten wenigstens nicht durchaus gelang. So begründete Abu Said Abul Chair im zweiten Jahrhundert der Hedschra oder noch früher den Ssufismus, eine mystisch-pantheistische Auffassung des Islam, welcher noch in Persien und Indien verbreitet ist. Cf. Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica, quam e Mss. biblioth. regiae Berolinens., Persicis, Arabicis, Turcicis eruit atque illustravit F. A. Deofid. Tholuck. Berol. 1821. 8. und Tholucks Blüthensammlung aus der morgenländ. Mystik. Berl. 1825. 8. Nachtheilig wirkte dagegen die strenge Autorität des Koran, aber dieselbe hatte auch den Vorzug, dass sich die arabischen Philosophen eigener Speculationen über Gott und göttliche Dinge enthielten und treu dem Aristoteles sich anschlossen. Einer wahren Förderung der Philosophie waren sie nicht fähig; ihre Aufgabe war, der Philosophie eine Freistätte zu bieten, und hierzu waren sie um so geschickter, je mehr sie sich aller willkührlichen Behandlung derselben enthielten.

§. 156. *Arabische Philosophen.*

Nachbenannte sind die berühmtesten arabischen Philosophen. Von ihren zahlreichen Schriften haben wir nur sehr unvollkommne Kunde [1]). Abu Yusuf Ebn Eschak Al Kendi (auch Alchindus oder Alcindus genannt), aus Basra am persischen Meerbusen, welcher in der ersten Hälfte des 9. Jahrh. lebte, von seinen Landsleuten vorzugsweise der Philosoph genannt und von Cardanus unter die zwölf ausgezeichnetsten Geister aller Völker und Zeiten gerechnet wurde, commentirte die Werke des Aristoteles [2]). — Abu Nasr Mohamed Ebn Tarchan Al Farabi (gewöhnlich Alfarabi) aus der türk. Stadt Farab lebte im 9. Jahrh. Er lehrte zu Bagdad Philosophie und begab sich später, weil er der Sekte der Ssufi zugethan war, nach Aleppo, dessen Beherrscher ihn mit Ehren überhäufte. Auf einer Reise nach Damaskus starb er 950 n. Chr. Unter seinen Schriften wurde seine „Enkyklopädie" besonders gerühmt; sie stand bei den Scholastikern in hohem Ansehn [3]). Al Farabi setzt *den Zweck, nach welchem das Studium der Philosophie strebt, darein, dass wir den höchsten Schöpfer erkennen, ihn als Einen begreifen, der bewegungslos ist, die Ursache aller Dinge bewirkt und mit seiner Huld, Weisheit, Gerechtigkeit die Welt regiert. Das, was der Philosoph vorzüglich vollbringen soll, ist,*

Vertheidiger, theils Angreifer unter diesen[10]), und Papst Leo X. sprach über dieselbe den Bannspruch um den Streit zu beenden[11]). — Sonst werden als arabische Philosophen noch folgende genannt: Ebul Hassan El-Eschaari, st. 935, ausgezeichnet durch seine Rechtgläubigkeit[12]). — Fachreddin Ben Omar Er-Rasi, st. 1209. — Ali Ben Ebi Mohamed Ben Salim Seifeddin Amidi, geb. 1155, gest. 1233. — Nassireddin von Tus, st. 1273, dessen Werk Teddschridol-kelam (d. h. Entblössung des Worts oder die metaphysische Abstraction) bei den Arabern sehr angesehn war und häufig commentirt wurde. — Alhadeddin Al Idschi, gest. 1355, schrieb ein Werk Kitabol-mewakif[13]).— Habr, gest. 1372. — Seadeddin Teftasani, gest. 1388, und Seid Sherif Dschordschani, gest. 1413, commentirten das Werk Kitabol-mewakif des Al Idschi. — Ueber Sohrawerdi, Hassan von Basra, Vassil Ben Atha s. Anm. 7. und §. 157, Anm. 2.

1) Aus älterer Zeit haben wir lateinische Uebersetzungen der Werke einiger arab. Philosophen, und aus neurer Zeit einige Ausgaben mit Uebersetzungen einzelner Schriften. Jene ältern Uebersetzungen sind so schlecht, dass sie nicht zu brauchen, zum Theil sind sie erst nach hebräischen Uebersetzungen gefertigt.

2) Rixner in s. Handbuche der Gesch. der Philos. führt an: *Des Alchindus Werke erschienen in Latein als Anhang zu Sylvit Edition des Johannes Mesue; Venedig* 1562.

3) Es wird ihm (wahrscheinlich mit Unrecht) ein Werk de causis zugeschrieben, welches in Aristot. Opp. ed. Venet. 1552. Vol. III. gedruckt ist. Schmoelders in Doc. phil. arab. theilt zwei Abhandlungen des Al Farabi mit: de rebus studio Aristotelicae philosophiae praemittendis und fontes quaestionum.

4) Al Farabi: De rebus stud. etc. ed. Schmoelders, cap. IV. pag. 22. Hiernach wird der Zweck nicht wie bei Aristoteles in der Erkenntniss selbst gesucht, sondern ausser derselben, die Philosophie geht in Religion aus. Man sieht wie auch bei den Arabern der mittelalterliche Begriff der Philosophie festgehalten wird. Schmölders in den Anmerkungen zu dieser Stelle (p. 65. 66.) zeigt, wie auf eine ähnliche Weise alle spätern griech. Commentatoren den höchsten Zweck der Philosophie bestimmt haben, welches rechtfertigt, wenn auch sie zur Vorgeschichte der Philosophie des Mittelalters gerechnet werden. Wenn Schmölders aber auch Platon (Theaet. p. 176 ed. Steph.) anführt, wo es heisst: *Desshalb muss man trachten, von hier* (von der Sterblichkeit, wo die Nothwendigkeit umgeht) *dorthin* (zu den Göttern) *zu entfliehen auf das schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich, und diese Verähnlichung gerecht und fromm sein mit Einsicht* —; so ist hier nicht von dem speciellen Zwecke der Philosophie die Rede,

sondern überhaupt von dem Zwecke des Menschen. — Aus den fleissigen Anmerkungen Schmölders zu den von ihm herausgegebenen drei kleinen Abhandlungen arabischer Schriftsteller sieht man, wie genau die Araber die Commentatoren des Aristoteles kannten und wie genau sie sich denselben anschlossen. Auch auf den Einfluss der Neuplatoniker auf die Auffassung der Araber macht Schmölders vielfach aufmerksam. Zur Charakteristik der arabischen Philosophen lasse ich den Auszug der Schrift des Al Farabi fontes quaestionum folgen.

(Cap. 1.) *Die Wissenschaft stützt sich theils auf unmittelbare Begriffe, wie Sonne, Mond, Vernunft, Seele aufgefasst werden, theils auf Begriffe, welche des Beweises bedürfen, wie bewiesen wird, dass der Himmel aus Sphären bestehe, von denen sich eine in der anderen kreisförmig bewegt. — Es ist nicht nöthig, dass ein jeder Begriff mit einem vorhergehenden zusammenhänge, da wo wir stillstehn und nicht auf einen frühern Begriff zurückgehn eine nothwendige Grenze ist. Solche Grenzen sind: die Nothwendigkeit, die Wirklichkeit, die Möglichkeit, denn diese bedürfen keines andern, welches vorher begriffen sein müsste und worin ihr Begriff enthalten wäre, sondern sie sind offenbare, vollkommne, dem Verstande eingeprägte Begriffe. Wenn jemand diese Begriffe mit Worten zu erklären unternimmt, so thut er es nur um den Verstand aufmerksam zu machen, nicht um jene durch irgend etwas zu erklären, denn sie selbst sind klarer als diess.* (2.) *Zu den Begriffen welche zu beweisen gehört alles das was ohne andere vorherbegriffene Gegenstände nicht begriffen werden kann. — Jedes Urtheil muss zuletzt auf ein letztes Urtheil hinausgehen. Die letzten der Vernunft offenbaren Urtheile sind: Von zwei contradictorisch entgegengesetzten Sätzen ist immer einer wahr, der andere falsch; und: Das Ganze ist grösser als sein Theil.* — (3.) *Wir setzen also fest, dass alle Seiende zwiefacher Art sind; erstens nämlich wird das, was wie wir schliessen nicht durch Nothwendigkeit existirt, das an der Möglichkeit Theilhabende genannt. Andres, schliessen wir, existirt als ein solches, das existiren muss, und diess heisst das mit Nothwendigkeit Begabte.* Das Mögliche bedarf zur Existenz der Ursache. *Ursache des Möglichen und Verursachtes können nicht ins Unendliche fortgehn, noch in einem Kreise zu sich selbst zurückkehren, sondern müssen zu einer nothwendigen Grenze kommen, welche das erste Seiende (ens) ist.* (4.) *Das Nothwendige hat keine Ursache, noch kann es durch ein anderes existiren. Ein solches ist die erste Ursache der existirenden Dinge, woraus nothwendig folgt, dass seine Existenz die erste Existenz sei. — Seine Existenz ist von allen Existenzen die vollkommenste und von allen Accidenzien freie.* (5.) Es ist (wegen des Nichtvorhandenseins aller Accidenzien) gestaltlos, unveränderlich, untheilbar, nicht quantitativ, nicht zeitlich, nicht örtlich, nicht körperlich. *Es ist Eins in dem Sinne, dass sein Sein mit äusseren Dingen nicht so zusammenhängt, als ob seine Existenz aus jenen abzuleiten sei. Sein Sein entsteht nicht aus Attributen, noch ist ihm etwas ähnlich. Es ist absolutes Gutes, absolute Vernunft, absolutes Vernünftiges objectiv und subjectiv (intelligibile atque intelligens), welche drei sämmtlich in ihm Eins sind. Es ist begabt mit Weisheit, Leben, Klugheit, Macht und Willen. Es kommt ihm die höchste Schönheit zu, Vorzüglichkeit und erhabenster Glanz. Es geniesst durch sich selbst die erhabenste Freude, es ist das erste Begehrende und das erste Begehrte. Alle Dinge, soweit sie*

die Spur der Existenz desselben an sich tragen, leiten von ihm die Existenz ab, daher ist es selbst das Seiende, durch welches alle Seienden der Reihe nach offenbart werden. — (6.) *Die Dinge werden nur aus der Ursache von jenem ergossen* (aus seiner Fülle hervorgebracht), *weil es sich selbst erkennt und sich als Prinzip des herzustellenden Guten, wieweit diess existiren muss, begreift.* — (7.) *Die erste von ihm ausgegangene Creatur ist der Zahl nach Eine: nämlich die erste Vernunft. In dieser ersten Creatur offenbart sich per accidentia die Vielheit, denn ihre Existenz ist an sich möglich, nothwendig aber wird ihre Existenz durch das erste.* — (8.) *Aus der ersten Vernunft, insofern sie durch Nothwendigkeit existirt und das erste Seiende erkennt, geht eine andre Vernunft hervor, in welcher nicht, wie in der eben angegebenen, die Vielheit enthalten ist. Aus derselben ersten Vernunft, insofern ihre Existenz eine mögliche ist und sie selbst ihr Sein erkennt, geht gleichsam ein Zweites hervor, der durch Continuität und Form höchste Kreis* (der orbis coelestis), *nämlich die Seele.* — (9. 10.) Aus der Vielheit per accidentia in der ersten Vernunft werden die vielen Vernünfte und die vielen Kreise (orbes coelestium) abgeleitet, deren Berührungen untereinander die vier Elemente geben. (11.) *Weil aber die himmlischen Körper an Einem Begriff theilhaben, nämlich an der kreisförmigen Bewegung, so haben die vier Elemente an Einer Materie theil. — Die Materie bedarf, damit durch sie ein reales Seiendes werde, der Form.* — (12.) *Die Bewegungen der himmlischen Körper geschehen im Kreise. Die Bewegungen der vergänglichen Körper dagegen sind örtlich, quantitativ und qualitativ.* (13.) *Das Prinzip der Bewegung und Ruhe, wenn es weder von aussen, noch von einem Willen ausgeht, heisst Natur. Wenn die gleichförmige Bewegung ohne irgend einen Willen geschieht, so heisst* (das Prinzip) *Pflanzenseele; wenn die Bewegung mit einem Willen — lebendige Seele* (anima animalis sive anima orbium). *Die Bewegung, durch welche einzelne Dinge verbunden werden, heisst Zeit. Die Grenze, durch welche die Zeit getheilt wird, heisst Moment. — Der selbst unbewegte Beweger muss Einer ohne Grösse und ohne Körper sein, der nicht aus Theilen besteht und auf keine Weise quantitativ ist.* (14.) *Die Fläche des umfassenden Körper und des umfassten heisst Ort.* — (15.) Jeder Theil des Körpers, der Zeit, der Bewegung ist wiederum theilbar, aber nicht ins Unendliche. — (16.) *Die Welt ist aus einfachen Körpern zusammengesetzt und kugelförmig. Ausserhalb der Welt ist nichts.* — (17.) *Die Natur des himmlischen Kreises ist eine fünfte, weder warm, noch kalt, noch schwer, noch leicht.* — (18.) *Der Körper, in dessen Natur die Wärme vorherrscht, ist Feuer; der, in dessen Natur die Kälte vorherrscht, das Wasser; in dessen Natur die Flüssigkeit* (Leichtigkeit), *Luft; in dessen Natur das Feste* (Schwere) *vorwiegt, Erde. Diese vier Materien, welche die Principien des Seins und Zugrundegehens, bewirken, dass andres in andres übergeht* — (19.) *Die wahre Natur der Mischung* (temperatio) *besteht darin, dass die vier Qualitäten ihre Stellung verändern und aus einer ähnlichen in eine ähnliche übergehn. Diess geschieht aber durch die ursprünglichen Tugenden und Kräfte, welche auf einander wirken in der Weise, dass eine mittlere Qualität entsteht, welche der unendlich zu preisende Schöpfer nach seinem Rathschluss bestimmt hat. — Als die der gerechten Mischung nächste Art hat er die Mischung des Menschen bestimmt und zwar so, dass sie geschickt ist zur Aufnahme einer vernünftigen Seele. Jegliche Art der*

Pflanzen hat eine Seele, die Form dieser Art, aus welcher Form die dieser Art eigenthümlichen Kräfte hervorgehen, indem sie gleichsam die Stelle von Werkzeugen vertreten, durch welche sie thätig ist. Auf gleiche Weise sind alle Arten der Lebendigen eingerichtet. (20.) Die Vorzüge des Menschen bestehen in Seelenkräften, welche für sich und den Körperkräften beistehend wirken können (vires activae, zu denen vires nutrientes, augentes, generantes kommen). (21.) *Zu den Kräften der Seele gehört die theoretische Vernunft und die praktische Vernunft. Diese Kräfte, welche die intellectuellen Dinge begreifen, sind nicht körperlich, sondern einfache Substanz, gehen nicht von der Möglichkeit zur thätigen Wirklichkeit über etc. Jene von der Materie getrennte Vernunft bleibt nach dem Tode des Körpers.* (22.) *Vor dem Körper kann die Seele nicht, wie Platon lehrt, existiren, noch kann die Seele aus einem Körper in den andern wandern, wie die Vertheidiger der Seelenwandrung lehren. Nach dem Tode gelangt die Seele zur Seligkeit oder zum Elend. — Alle Creatur besteht nach Gottes Beschluss und durch seine Macht. Auch die Uebel sind durch seine Macht und gemäss seinem Rathschluss; denn die Uebel begleiten die Dinge, welche durch Nothwendigkeit mit den Uebeln verbunden sind, und den vergänglichen Creaturen hängen die Uebel an. Daher muss man es preisen, dass Uebel vorkommen, da vieles Gute nicht beharren würde, wenn nicht die Uebel angetroffen würden. Wenn das viele Gute, was mit dem Uebel zusammenhängt, wegen der wenigen Uebel, die nöthig sind, vermisst würde, so würde auch noch mehr des Uebels bestehen.*

5) Wie Al Farabi lehrte Avicenna, dass das Mögliche, das Unmögliche, das Nothwendige nicht definirt werden könne. Cf. Avic. Metaph. lib. II. tract. II. cap. 1. Auch das Seiende kann nach Avicenna nicht definirt werden. Cf. Avic. Respons. ad multas quaestiones. Schmoelders in Annott. p. 88: *Welches ist die Definition des Seienden? Nicht alles kann definirt werden, weil jegliche Definition aus mehren einfachen Merkmalen zusammengesetzt ist. Wenn aber das Sein eines Jeden definirt werden könnte, so würde auch jedes einfache Merkmal zu definiren sein, und für jegliches einfache Merkmal müsste wieder ein anderes einfaches Merkmal* (es zu definiren) *dienen, und so ins Unendliche. Die Definition erklärt eben so die Begriffe, wie der Beweis die Urtheile. Wie nicht Jedes bewiesen werden kann, sondern wir zu Principien kommen, von denen der Beweis seiner eigenen Natur nach abhängt ohne einen neuen Beweis zu erfordern — wesshalb auch nothwendige Urtheile angenommen werden; so kann auch nicht Jegliches definirt werden, sondern wir kommen endlich zu Principien, unter welche ohne weitere Definition die Begriffe fallen. Wie nicht gefragt wird, warum das Ganze grösser sei als der Theil, so wird auch nicht gefragt, was das Seiende sei, sondern das Seiende wird seiner eigenen Natur nach gedacht, und es ist unter allen Begriffen der einfachste und erste und wird durch sich selbst begriffen. Wenn wir das Seiende einsehn und begreifen wollen, so geschieht diess nur, damit wir aus der Unachtsamkeit aufgestachelt werden.* — Einen Auszug aus des Ebn Sina Metaphysik s. bei Tiedemann Geist der Philos. Th. IV. S. 52 ff. 102 ff. Die Schriften des Avicenna sind grösstentheils verloren oder doch unbekannt. Seine Metaphysica per Bernardinum Venetum. Venet. 1493. Opera Venet. 1523. V Voll. f. Bas. 1556. III Voll. f. — Abu Ali de logica poema bei Schmoelders Doc. phil. arab. etc.

Avicenna's Gedicht „An die Seele" übers. von Hammer-Purgstall in Wien. Zeitschr. für Kunst etc. 1837, No. 94.

6) Al Gazali's gegen die Philosophen gerichtetes Hauptwerk hat den Titel: Tehafutol-filasifet, welches nach Hammer „Aufeinanderfolge der Philosophen" bedeuten soll, gewöhnlich aber destructio philosophorum genannt wird. Gegen ihn schrieb Averroes (s. Anm. 11.). Wir besitzen von Al Gazali: Logica et philosophia Algazelis Arabis. Transl. a Mag. Dominico Archid. Lecov. ap. Toletum ex arab. in lat. Ven. 1506. Auch eine philosophische Streitschrift soll das noch ungedruckte Werk: Makassidol-filasifet sein. — Von der Art wie Al Gazali gegen die Philosophen disputirte mag folgende Stelle zur Probe dienen, welche Schmölders (l. l. p. 92.) aus Averr. destruct. destruct. disp. VIII. pag. 43. anführt. Sie bezieht sich auf die Lehre der Aristoteliker, dass das Wassein (τό τι εἶναι, die Quiditas) dem Gotte nicht zukomme. *Das Sein ohne Wassein und Bewahrheitung ist nicht begreiflich. Und wie die absolute Beraubung nicht begriffen wird ohne in Beziehung auf das Sein, dessen Beraubung sie betrifft, so wird das absolute Sein nicht begriffen ausser in Beziehung auf eine als solches bewiesene Bewahrheitung; um wie viel mehr, da Eine Substanz bewiesen wird. — Aufhebung des Wasseins ist Aufhebung der Bewahrheitung, und wenn die Bewahrheitung eines Seienden aufgehoben wird, so wird das Seiende nicht begriffen, und wie sie wohl selbst sagen: Sein und Nichtsein widerspricht sich selbst.* — Neuerdings ist erschienen von Jos. Freih. von Hammer-Purgstall: O Kind! die berühmte ethische Abhandlung Ghasali's. Arabisch und deutsch, als Neujahrsgeschenk. Wien 1838. gr. 12. Aus einer Berliner Handschrift des Werks: Liber quadraginta placitorum circa principia religionis von Al Gazali theilt Tholuck (comment. de vi etc.) Bruchstücke mit, welche jedoch nur theologisches Intresse haben. Die confessio fidei orthodoxorum Algazeliana s. bei Pocock spec. hist. Arab. p. 274 ss. und bei Brucker hist. philos. T. V. p. 348 s., 356 s. In Conde Geschichte der maurischen Herrschaft in Spanien Bd. II. 3. Theil cap. 31. S. 257. 331. wird des Al Gazali Buch: Wiedergeburt der Wissenschaft und des Glaubens citirt. Die Schule zu Corduba verketzerte den Verfasser wegen dieses Werkes.

7) Philosophus autodidactus lat. vers. et ed. ab Edu. Pococke. Oxf. 1761. 4. Deutsch von J. G. Eichhorn: der Naturmensch von Tophail. Ber. 1783. 8. — Die Werke des Platon waren wahrscheinlich nicht ins Arabische übersetzt, mit Ausnahme der von Averroes übersetzten Republik (s. d. Folg.); da aber die Neuplatoniker den Arabern sehr wohl bekannt waren, so ist es erklärlich, wenn auch von einer platonischen Schule unter den Arabern die Rede ist. Hammer in der encyklopädischen Uebersicht der Wissenschaft des Orients S. 404. gibt zuerst von diesen Platonikern Nachricht, nach Hadschi Chalfa (vergl. Encyklopädie von Ersch und Gruber Bd. 5. S. 67.): *Einige suchten durch Streit und Widerrede zur Einsicht zu gelangen und diese hiess man die disputirenden Lehrer* (s. d. Folg.), *an ihrer Spitze stand Aristoteles .... Andere suchen das, was jene durch Streit und Widerrede erreichen, durch Geschmacksbekenntnisse (nicht Aesthetik, sondern innere Rührungen) zu bewirken, wodurch die Sinne geöffnet und die Zunge gelöst wird. Andere fingen zwar mit der Dialektik an, endeten aber mit der Abstraktion der Seele von allem, was Materie ist* (ganz neuplatonisch). *Sie wählten das Vortrefflichste und bildeten eine eigene Schule, in der Sokrates, Platon und Esseherwerdi hervor-*

leuchten. — *Die Sekte derjenigen, welche zur Seelenvereinigung nicht die dialektische Methode einschlagen, heissen — Geschmackslehrer. Einer der grössten Männer dieser Sekte war Esscherwerdt; von ihm besitzen wir ein Werk über die Idealphilosophie* (nach Tholuck richtiger: *über die Wissenschaft der Erleuchtung*), *das von jenen Grundsätzen ausgeht und viele verborgene Wahrheiten enthält.* Tholuck, der in seiner comm. de vi etc. p. 8. diese Worte anführt, fügt aus einer Leydner Handschrift eines persischen Buches noch folgende Stelle zur Erläuterung bei: *Die zweite Methode ist die der Peripatetiker, welche sich mit Vernunftschlüssen abgeben, und deren Haupt bekanntlich Aristoteles, dessen Principien Avicenna im Auszuge beschrieben. Die Grundlage dieser Philosophie ist, dass sie sagen die Nothwendigkeit der Existenz sei der, welcher nothwendig existirt, nämlich Gott, der wo er vielfältig wird, d. h. in die einzelnen Seienden sich sondert, diesen die Nothwendigkeit der Existenz mittheilt. Die dritte Methode ist die der höchsten Weisen, die jetzt Tschrakiu, d. h. Erleuchtete, heissen. Sie beschäftigen sich mit den einfachen Geschmacken* (Seelenbewegungen, die von Gott ausgehn und die ein Urtheil über göttliche Dinge gewähren) *und den intellectuellen Erleuchtungen, deren Führer, wie bekannt, der göttliche Platon, dessen Principien in einem Auszuge der Metaphysiker Schehaboddin beschrieben, welcher (unter der Herrschaft Saladins) umgebracht wurde.* Schehaboddinus ist der Beiname des vorerwähnten Esseherwerdi oder vielmehr Sohrawerdi. Ueber diesen sagt Tholuck noch (l. l. p. 11): *Plura Sohrawerdi placita legimus in commentario satis diffuso, quo carmen mysticum Giilschen ras Dschellanius quidam instruxit in cod. man. bibl. Leydensis; saepius ejusdem Sohrawerdii illustrationibus usus est ill. de Sacy in conspectu operis Suphiorum vitas exhibentis in libro Notices et extraits etc. T. XII. anni 1831. Jam omnes viri illius sententiae et praeceptiones ita comparatae sunt, ut nihil quidquam a Suphiis doctrina ejus differre videatur.* Wenn die neuplatonische Philosophie, wie sie unter den Arabern Aufnahme fand, häufiger als orientalische denn als platonische Weisheit bezeichnet worden ist, so ist dieses leicht erklärlich, da ja auch die eigentlichen Neuplatoniker, wie wir gesehen haben, beflissen waren, die platonische Lehre wie überhaupt alle griech. Philosophie auf orientalische Quellen zurückzuführen.

8) Von Averroes Bewundrung für Aristoteles zeugen folgende Stellen, die aber auch ein Beweis seiner Unselbständigkeit. Averr. Prooemium in Aristot. Phys. fol. 3, b. (Aristot. cum Averrois comment. Vol. IV. edit. Venet. 1550): *Aristoteles fuit inventor harum trium artium, nempe artis logicae et scientiae divinae ac naturalis scientiae, easque ipse perfecit. Postquam notuere libri hujus viri, libri praedecessorum ejus fuerunt abnegati et aboliti. Inter libros vero, qui fuerunt ante ipsum editi in his rebus per viam doctrinae, proximiores sunt libri Platonis, etsi pauca admodum sint, quae in iis continentur. Quod autem ipse perfecerit ipsas, satis constat, cum nullus posteriorum usque ad praesens tempus potuit quidquam addere his, quae ipse tractavit, neque aliquid impugnare, quod sit alicujus momenti. Invenire autem hoc in unico individuo est alienum ae maxime miraculum etc.* — In Comm. in Aristot. de anima fol. 196, a: *Omnes enim hoc opinantes non credunt, nisi propter hoc, quod dixit Aristoteles, quoniam ita est difficile hoc, ideoque, si sermo Aristotelis non*

inveniretur in eo, tunc valde difficile esset credere super ipsum, aut forte impossibile, nisi inveniretur aliquis talis, ut Aristoteles. Credo enim, quod iste homo fuerit regula in natura et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandam ultimam perfectionem humanam in materiis.

9) Diess bezeugt seine Lehre von der allgemeinen Vernunft, intellectus oder ratio universalis, welche er von der ratio particularis im Menschen unterschied und als Eine selbständig existirende fasste. Nach Coelius Rhodiginus Antiquar. lection. libr. III. cap. 2. führt Rixner (Gesch. der Phil. Bd. III. S. 57.) als Lehre des Averroes an: *Dass die letzte und innerste Grundlage aller menschlichen Seelen jene Eine und einzige Seele sei, welche diese ganze Sphäre beseelt und belebt* (die Weltseele des Plotin) *und die selbst eine der endlich vielen Lebensformen ist, die in der unendlichen Urform enthalten ist* (εἶδος): *denn gleichwie jede sinnliche Sphäre ihre beigeordnete Intelligenz* (den νοῦς des Plotin) *habe, also habe auch dieser unterste Weltkreis eine solche, welche nicht diesen oder jenen Menschen, sondern vielmehr der ganzen Menschengattung Seele sein und heissen möge, obschon sie auch in jedem Individuum ganz erscheint.* (Cf. §. 146, S. 59. und besonders §. 148, Anm. 24.) *Demnach sei ein andres die ratio particularis, die selbst in jedem Menschen täglich und immer dem Verderben unterworfen ist; und ein andres hingegen die ratio universalis, welche allein das, was die sinnliche Seele in individuo auffasst und vorstellt, wahrhaft und geistig im Allgemeinen begreift, erkennt und anschaut, und daher allein der Grund der rechten Wissenschaft und Einsicht, folglich auch allein ewig und unsterblich ist.* Cf. Averr. in libr. XII. Metaphys. comment. 18: *Das Verhältniss der thätigen Vernunft zum Menschen ist zu vergleichen dem der Sonne zum Gesicht: denn wie die gesehene Sonne durch das Licht, durch welches sie gesehen wird, das Gesicht bewirkt, so erkennt die vernünftige Seele durch die thätige Vernunft das, was sie erkennen macht; und dadurch wird das der innern Möglichkeit nach Vernünftige zum der thätigen Wirklichkeit nach Vernünftigen und die vernünftige Seele selbst wird dahin gebracht, dass sie mit der thätigen Vernunft Eins ist, und die Vernunft wird zu dem gemacht, was sie früher nicht war, und wird zum Vernünftigen, d. h. sie erkennt sich, was sie früher nicht war.*

10) Thomas von Aquino schrieb gegen Averroes. Einen Auszug aus dieser Schrift (Opp. Tom. XVII. opusc. XVI. p. 97. edit. Antwerp.) s. bei Rixner (Gesch. der Philos. Band 2. Anh. S. 71.). Die bekämpfte Ansicht des Averroes wird so angegeben: *Intellectum substantiam esse omnino ab anima separatum, esseque unum in omnibus hominibus.* Das ist ganz neuplatonisch.

11) Was die Schriften des Averroes betrifft, so ist sein Commentar über den Aristoteles in mehren Ausgaben des Aristoteles in lat. Uebersetzung abgedruckt worden; z. B. Ven. 1560; Ven. 1562. f. Vol. XI. — Seine Gegenschrift gegen Al Gazali (s. Anm. 6.) Destructio destructionis philosophiae Algazelis, in lat. Uebers. Venet. 1497. ib. 1527. f. Cf. Fabricii Bibl. gr. XIII. p. 282 ss. Eine Uebersetzung oder vielmehr Paraphrase der Republik des Platon von Averroes übersetzte ins Lat. J. Mauricus in ed. Rom. 1539. u. Ven. 1552. 4.

12) Es sollen von ihm die Orthodoxen, Aschaariten oder Eschaariten, den Namen haben.

13) Mewakif oder Mauakef bedeutet die Stationen der Reisenden, besonders der Pilger nach Mekka. Diess Werk ist mit den arabischen Commentaren von Seadeddin Teftasani und Dschordschani zu Konstantinopel (eigentlich zu Skutari) 1823. fol. gedruckt worden. Auch ein dogmatisches Werk Al Idschi's (Akaid-adhadi) und ein moralisches (Adabol-adhadi) sind mit arabischen Commentaren zu Konstantinopel 1818 und 1819 gedruckt worden.

§. 157. *Fortsetzung.*

Im Allgemeinen schlossen sich die arabischen Philosophen, wie wir gesehn haben, dem Aristoteles an, so jedoch, dass ihre Auffassung mehr oder weniger vom Neuplatonismus modificirt erscheint, welches bei Einigen so sehr der Fall ist, dass sie wohl als Neuplatoniker bezeichnet werden können [1]). Die Stellung der arabischen Philosophie zum Islamismus war eine ähnliche wie diejenige der Philosophie zum Christenthum (s. d. Folg.). Neben einer ziemlich von der Religion unabhängigen Verehrung und Commentirung des grossen griechischen Philosophen bildete sich eine arabische Scholastik [2]), und ganz eigenthümliche Lehren bildeten diejenige Scholastiker unter den arabischen Philosophen aus, welchen der Beiname der „Redenden" (Dialektiker?) ertheilt ward. Ihre Lehren, obschon ganz in der Weise der Vorstellung bleibend, erscheinen in vieler Beziehung dem Spinozismus nahe verwandt und bezeichnen so einen Standpunkt, der in der Philosophie erst später wahrhaft historisch werden sollte, und zu dem jene sich zunächst unter Einfluss der Religion und orientalischer Vorstellungsweise überhaupt erhoben [3]).

1) S. §. 136, Anm. 7.

2) Tholuck: comment. de vi etc. p. 2. sagt: *Jam ab illo fere tempore, quo rerum potiebatur Abassidarum familia, pullulant inter Moslemos haereses, in diversas partes abeunt doctores, exoritur subtilis et dialectica religionis expositio. Nascitur sub eodem tempore Moslemorum theologia scholastica,* علم الكلام *dicta, in lucem prodit numerosissima Mutaselitarum secta in varios ramos diffusa, quorum in numero ne Calipha quidem Mamun nomen dare recusavit, discinditur in quatuor scholas theologorum orthodoxorum coetus. Quarum turbarum fontem et principium si non unice, praecipue tamen ex philosophicis studiis efflorescentibus repetendum esse luculentis historiae testimoniis edocemur.* — Als Stifter der scholastischen Philosophie bei den Mo-

hamedanern wird **Hassan** von Basra (gest. im 110. J. der Hedschra) genannt. Al Gazali definirt die علم الكلام als *Wissenschaft dialektischen Streites* und Al Mawakef, wie Pocock angeführt, als *Wissenschaft, durch welche die Lehrsätze der Religion durch Anführung von Beweisen und Auflösung von Zweifeln bestätigt werden.* Maimonides in dem Buche More Nevochim l. I. c. 71. sagt: *Alle Scholastiker, sowohl christliche als mohamedanische, schlossen sich nicht einmal in den Principien der äussern Erscheinung der von aussen dargebotenen Gegenstände an, sondern erwogen vielmehr, wie ein von Aussen dargebotener Gegenstand sich verhalten müsse, bis sie irgend einen Beweisgrund für die Wahrheit ihrer Meinung aufgetrieben, welcher bewiese, dass jene nicht ungültig sei. Erst nachdem sie die Wahrheit derjenigen Gegenstände, welche sie durch Denken gefunden, ins Licht gesetzt hatten, gaben sie zu, dass sich der von Aussen dargebotene Gegenstand so verhalte; denn sie meinten, die Postulate, auf welche sie die Grundlagen ihrer Religion errichteten, seien auf diese Weise zu befestigen.* — Maimonides fährt dann weiter fort: *Was uns die Mohamedaner über diese Gegenstände überliefert haben, sowohl Mutaseliten als Aschaariten* (Orthodoxe), *das ist alles auf gewisse Principien gegründet, welche den Büchern der Griechen und syrischen Christen entnommen, die unternommen hatten die Philosophen und ihre Meinungen zu widerlegen. Die Ursache hievon war diese: Als die Religion der Christen die genannten Völker unter ihre Herrschaft gebracht hatte, und nicht weniger ihre Religion begünstigende Könige als Philosophen hervorgingen, so entging den Einsichtsvollern jener Zeit nicht, dass ihren Lehren von Seiten jener Philosophen eine ungeheure Niederlage drohe, und zu Abwendung dieses Unheils ist die scholastische Philosophie erfunden worden. Man fing nämlich jetzt an den christlichen Glauben beschützende Principien festzusetzen, durch welche der Religion feindliche Schlussfolgen abgewendet werden sollten. Da aber nach Entstehung des Islams philosophische Bücher in die Sprache der Mohamedaner übersetzt worden waren, und die Mohamedaner des Johannes Grammaticus, Ibn Adai und Anderer Schriften in die Hände bekamen, so wendeten sie sich selbst auch jenem Studium zu.* Man sieht aus diesem durchaus historisch begründeten Zeugnisse des Maimonides, wie die Scholastik keinesweges bei den Arabern sich ursprünglich ausgebildet und etwa erst von diesen zu den Christen gekommen, wie sie dieselbe vielmehr zugleich mit den Schriften der griechischen Philosophen erhielten. Die Darstellung der christlichen Philosophie wird dieses bestätigen. Die arabischen Scholastiker sind übrigens in ihren Spekulationen niemals so weit gegangen, wie die christlichen, und die Ursache hiervon liegt zunächst in der verständigen Nüchternheit der Lehre des Koran, welche nicht zu tiefgehenden Spekulationen herausforderte, wie das Neue Testament. — Die Sekte der **Mutaseliten** wurde von Vassil ben Atha, einem Schüler des Hassan von Basra, am Ende des zweiten Jahrhunderts der Hedschra, gestiftet. Schahristan sagt von ihnen (Tholuck comm. de vi etc. p. 6): *Als nachher einige Gelehrte der Mutaseliten die unter der Herrschaft Mamuns übersetzten Bücher der Philosophen in die Hände bekommen hatten, so verbanden sie die Methode derselben mit der Methode des Islam, woraus eine eigenthümliche Art der Wissenschaft hervorgegangen ist, nämlich die scholastische Philosophie.*

3) Maimonides gibt nähere Nachrichten von der Sekte der disputirenden Lehrer oder Redenden, welche er Medabberim nennt. Maim. More Nevochim P. I. c. 71. p. 134—135: *Die Ismaeliten haben ihre Reden noch ausgedehnt und nach andern wundervollen Lehren getrachtet, wovon keiner der griechischen Redenden irgend etwas gewusst, weil diese noch in Einigem mit den Philosophen übereinkamen. — Die Hauptsache ist, das alle Redenden, sowohl aus den Griechen, welche Christen geworden sind, als die Ismaeliten, in Erbauung ihrer Principien nicht der Natur der Sache selbst gefolgt sind, oder aus ihr geschöpft haben, sondern nur darauf gesehen haben, wie die Sache beschaffen sein müsse, um ihre Behauptung zu unterstützen oder wenigstens nicht aufzuheben; und hinterher haben sie dann kühnlich versichert, so verhalte sich die Sache selbst, und haben anderweitige Gründe und Grundsätze dafür herbeigeholt. — Nur das behaupten sie, was, wenn auch aufs Entfernteste, wenn auch durch hundert Konsequenzen, ihrer Meinung beistimmte. — So haben es die ersten Gelehrten gemacht, versichernd, dass sie durch die Spekulation allein zu solchen Gedanken, ohne Rücksicht auf eine vorausgesetzte Meinung, gekommen seien. Die Folgenden thaten diess nicht. — Das Hauptfundament der Medabberim ist, man könne keine gewisse Erkenntniss von den Dingen haben, dass sie sich so oder so verhalten, weil im Verstande das Gegentheil immer sein und gedacht werden könne. Ueberdem verwechseln sie an den meisten Orten die Imagination und Phantasie mit dem Verstande und geben jener den Namen von diesem.* — Ib. c. 73. p. 149—155: *Zuerst meinen sie, diese ganze Welt sei aus gewissen sehr kleinen Theilchen zusammengesetzt, welche wegen ihrer Kleinheit keine Theilung zuliessen und keine Quantität hätten — aus Atomen. — Wenn viele dieser Theilchen zusammengingen, so entstehe das zusammengesetzte Quantum, der Körper. Alle Atome sind ihrer Annahme nach ähnlich und gleich und unterschiedlos. — Zeugung ist ihnen Anhäufung von Atomen, Vergehen Trennung derselben. Sie nehmen aber nicht, wie Andre, welche sich zur Atomenlehre bekennen, an, dass die Atome von Ewigkeit existiren, sondern sie sagen, Gott schaffe sie immer von neuem, wenn es ihm beliebe, und mithin könnten sie auch ihres Seins wieder beraubt und in nichts aufgelöst werden. — Das zweite Prinzip bezieht sich auf das Leere. — Das dritte Prinzip bezieht sich auf die Zeit, von der sie sagen, dass sie aus vielen Jetzt zusammengesetzt sei, d. h. aus vielen Zeitmomenten, welche wegen der Kürze der Dauer nicht getheilt werden können. — Die Substanzen, sagen sie, d. h. die Individuen, welche von Gott erschaffen, haben viele Accidenzen, wie im Schnee jedes Theilchen weiss ist. Kein Accidenz aber könne zwei Momente hindurch dauern; wie es entstehe, so gehe es wieder unter und Gott schaffe an seine Stelle immer ein anderes. Wenn es Gott gefalle ein andres Accidenz in einer Substanz zu erschaffen, so dauert sie; wenn er aber aufhört zu erschaffen, so gehe die Substanz unter. — Sie läugnen also, dass von Natur etwas existire, ingleichen, dass die Natur dieses oder jenes Körpers es mit sich bringe, diese vielmehr als andre Accidenzen zu haben. Sondern sie sagen: Gott schaffe alle Accidenzen im Augenblick, ohne natürliche Mittel und ohne Beihülfe anderer Dinge. — Nach diesem Satze sagen sie z. B., dass wir keinesweges ein rothes Kleid, das wir mit der rothen Farbe gefärbt zu haben meinen, gefärbt haben, sondern Gott habe in dem Augenblicke die rothe*

Farbe in dem Kleide geschaffen, in welchem wir es mit derselben zu verbinden geglaubt. Gott beobachte diese Gewohnheit, *dass die schwarze Farbe nicht hervorkomme, ausser wenn das Kleid mit einer solchen Farbe gefärbt werde, und die erste, die bei der Verbindung entstanden, bleibe nicht, sondern sie verschwinde im ersten Momente und in jedem Momente erscheine eine neugeschaffene andre. — Eben so sei auch die Wissenschaft ein Accidenz, das in jedem Augenblicke, wo ich etwas weiss, von Gott geschaffen wird; wir besitzen heut die Wissenschaft nicht mehr, die wir gestern besassen. Der Mensch bewege die Feder nicht, wenn er sie zu bewegen meint* (schreibt), *sondern die Bewegung sei ein Accidenz der Feder, geschaffen von Gott in diesem Augenblicke.* (Vergl. Tholuck: comm. de vi etc. p. 20. Hegel: Gesch. der Philos. Bd. III. S. 125.)

§. 158. *Jüdische Philosophen. Maimonides.*

Rabbi Mosis Majemonidis liber מורה נבוכים Doctor perplexorum: in linguam latin. conversus a Joh. Buxtorfio. Basil. 1629. 4. — More Nebuchim s. doctor perplexorum, auctore R. Mose Majemonide arabico idiomate conscriptus, a R. Samuele Aben Thibbone in linguam hebraeam translatus, novis commentariis, uno R. Mosis Narbonensis, altero Anonymi cujusdam sub nomine Gibeath hammore, adauctus; nunc in lucem editus cura et impensis Isaaci Euchell. Berol. 1791. 4. — Ein Versuch einer deutschen Uebersetzung von dem jüdischen Gelehrten Asch in der Zeitschrift Jedidja, herausgeg. von J. Heinemann. 1831. II. 1. S. 60 ff. und II. 2. S. 215 ff. — Die Ethik des Maimonides, oder Schemonah Perakim aus dem Arabischen des Rambam und nach dem Hebräischen deutsch bearbeitet von Simon Falkenheim. Königsb. 1832. 8. — Leben und Wirken des Rabbi Moses Ben Maimon, gewöhnlich Rambam, auch Maimonides genannt. Von Peter Beer. Prag 1834. 8. — (Andre Schriften des Maimonides sind sein Commentar über die Mischna, hebr. u. lat. 6 Bde. Amst. fol.; Jad chasaka, d. h. die starke Hand, ein Abriss des Talmud, 4 Bde. Ven. fol.; Sepher hammizwoth, d. h. das Buch der Lehren, hebr. u. lat. Amst. 1640. 4. u. mehre andere Werke.)

Die um ihre politische Existenz gebrachten, bereits durch die ganze civilisirte Welt verbreiteten, fast überall gehassten und verachteten Juden hatten eine Freistätte namentlich bei den gebildeten Mauren in Spanien gefunden. Hier war auch unter ihnen ein geistiges Leben erwacht, welches sich so reich entfaltete als ihre nationalen Vorurtheile nur erlaubten. Schüler der Araber und der arabischen Sprache kundig, wurden die Juden die Vermittler zwischen Christen und Arabern und sind so von bedeutendem Einflusse auf die Entwicklung der Wissenschaft gewesen. Viele arabische Schriften wurden von den Juden ins Hebräische und später aus diesem von Christen ins

Lateinische übersetzt. Selbständige, eigenthümliche und die Wissenschaft fördernde philosophische Werke sind von diesen Juden nicht ausgegangen. Der bedeutendste und berühmteste Philosoph, welchen die Juden hervorbrachten, war Rabbi Moses Ben Maimon oder Maimonides, auch (nach der Abkürzung R. M. B. M. auf jüdische Art) Rambam genannt. Er wurde 1131 zu Cordova in Spanien geboren, war ein Schüler der arabischen Philosophen Tophail und Averroes und wurde durch diese auch mit den älteren Philosophen, namentlich mit Aristoteles bekannt. Von den spanischen Juden verketzert und verfolgt, ging er nach Kairo in Aegypten. Er wurde Leibarzt des Sultan Saladin und errichtete mit dessen Genehmigung eine Lehranstalt in Alexandrien. Aber auch von hier musste er wieder entweichen, um den Nachstellungen seiner Feinde zu entgehen, und er fand bis an seinen 1205 erfolgten Tod keine bleibende Ruhestätte [1]). Unter seinen zahlreichen Schriften ist sein „*Lehrer der Verirrten oder der Zweifelnden*", More Nevochim, die in Beziehung auf Philosophie wichtigste [2]). Sie enthält eine auf das alte Testament gestützte Belehrung über das Wesen und die Eigenschaften Gottes, über viele in der Schrift vorkommende einzelne Ausdrücke und Sätze, über die Propheten, eine verständige Schrifterklärnng und Untersuchungen über den verständigen Grund mancher Bestimmungen des hebräischen Gesetzes. Hieran schliessen sich allgemeine Betrachtungen, z. B. über die Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft, über die fünf verschiednen Arten die Dinge zu bezeichnen u. dergl., endlich historische Bemerkungen, namentlich über die arabischen Philosophen. Der Charakter der Philosophie des Maimonides entspricht ganz dem seiner Lehrer, der arabischen Philosophen. Er ist ein verständiger aufgeklärter Mann, der tiefere Erkenntniss über Gott und göttliche Dinge aus dem Alten Testamente schöpft, aber dabei sich von tiefsinnigeren Spekulationen fern hält, für welche das Alte Testament nicht viel mehr als der Koran Veranlassung darbietet. Er schliesst sich mehr dem Aristoteles an, als den Neuplatonikern, ohne jedoch seine Selbständigkeit aufzugeben,

wie er denn z. B. gegen Aristoteles den zeitlichen Anfang der Welt vertheidigt [3]) und nach einem ihm eigenen aber oberflächlichen Räsonnement eine Vierheit der gestirnten Sphären annimmt, welche er mit den vier Elementen und vier Einwirkungen (virtutes) der Sphären auf die Dinge verbindet [4]).

1) Ueber das Leben des Maimonides s. die Vorrede Buxtorf's zu dessen Uebersetzung des More Nevochim und das oben angeführte Werk von P. Beer.

2) Diess Werk wurde von Maimonides in Aegypten arabisch geschrieben, dann von Rabbi Samuel Ebben Tybbon ins Hebräische übersetzt, und aus dieser Sprache von Buxtorf ins Lateinische.

3) Maim. doctor perpl. P. II. c. XVI ss.

4) Maim. doctor perpl. P. II. c. IX u. X: *Der gestirnten Kreise also werden vier sein: der Kreis der Fixsterne, der Kreis der fünf Planeten, der Kreis der Sonne, der Kreis des Mondes, und über allen ein anderer nicht gestirnter Kreis. Und diese Zahl ist bei mir die Grundlage von etwas, das ich noch bei keinem Philosophen gefunden habe.* — — Daraus nun, dass alle Philosophen annehmen, *dass diese untere entstehende und vergehende Welt von den Einwirkungen und Einflüssen der himmlischen Sphären regirt werde*, und aus dem Einflusse des Mondes auf das Wasser (Ebbe und Flut), der Sonne auf das Feuer (Wärme), schliesst Maimonides: *dass von jenen vier gestirnten Globen auf die endlichen Dinge Einwirkungen* (virtutes) *ausgeübt würden, dass aber jeder von jenen ein eigenthümliches Element habe, — welches er bewege; so bewege der Kreis des Mondes das Wasser, der Kreis der Sonne das Feuer, der Kreis der übrigen Planeten die Luft* (deren Beweglichkeit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen von der Vielheit der Bewegungen und Stellungen der Planeten abgeleitet wird), *der Kreis der Fixsterne die Erde* (deren geringe Veränderbarkeit von der Langsamkeit dieses Kreises abgeleitet wird). — *Es werden sein vier Kreise, vier Elemente, welche von jenen bewegt werden, vier Einwirkungen jener auf die Dinge; so sind auch vier Ursachen einer jeglichen Bewegung der Sphären: Rundheit, Seele,* (subjective) *Vernunft, und abgesonderte* (objective) *Vernunft.* Ohne Rundheit könnte kein ununterbrochener Umschwung der Sphären stattfinden. *Nichts aber kann sich bewegen, was keine Seele hat* — diese kann nicht sein ohne Absicht, Gedanke — Vernunft, und diese kann wieder nicht stattfinden ohne ein Seiendes, nach welchem gestrebt und begehrt wird, welches die (objective) abgesonderte Vernunft (die urbildliche Welt der Platoniker). *Die vier Arten der allgemeinen Einwirkungen, welche zuerst von jenen zu uns gelangen, sind: die Einwirkung des Werdens der Mineralien, die Einwirkung des Pflanzenlebens, die Einwirkung der lebendigen* (thierischen) *Seele und die Einwirkung der vernünftigen Seele.* — Maimonides führt im Folgenden die vier Stufen der Jakobsleiter, die vier Wagen des Zacharias (VI, 1.) und andres an, um seine Ansicht auf göttliche Autorität zu stützen. Er ist in der Interpretation der Schrift nicht minder willkührlich, aber bei weitem weniger tiefsinnig als Philon.

III. Geschichtliches.

§. 159. *Das Christenthum.*

Herder: Vom Geist des Christenthums, nebst einigen Abhandlungen verwandten Inhalts. Leipz. 1798. 8. — Hartmann: Blicke in den Geist des Urchristenthums. Düsseld. 1805. 8. — Eberhard: Geist des Urchristenthums, ein Handbuch der Geschichte der philos. Cultur. Halle 1807—1808. 3 Thle. 8. — Teller: Religion der Vollkommneren, als Beitrag zur reinen Philosophie des Christenthums. Berl. 1792. 8. — Krug: Briefe über die Perfectibilität der geoff. Religion. Jena und Leipz. 1795. 8. — Venturini: Ideen zur Philosophie über die Religion und den Geist des reinen Christenthums. Altona 1794. 8. und Dess. Religion der Vernunft und des Herzens, eine berichtigte Darstellung der Ideen z. Philos. etc. Kopenh. und Leipz. 1799—1800. 2 Thle. 8. — Schaumann: Philosophie der Religion überhaupt und des christl. Glaubens insbesondre. Halle 1793. 8. — Köppen: Philosophie des Christenthums. Leipz. 1813. 8. Ausg. 2. 1825. — Spekulative Darstellung des Christenthums von M. Leipz. 1819. 8. — Salat: Sokrates, oder über den neusten Gegensatz zwischen Christenthum und Philosophie. Salzbach 1820. 8. — Weiller: Das Christenthum in seinem Verhältniss zur Wissenschaft. München 1821. 8. — Rust: Philosophie und Christenthum oder Wissen und Glauben. Mannheim 1825. 8. Aufl. 2. 1833. — Zirnkilton: Verhältniss der Philosophie zum Christenthume. Passau 1825. 8. — Heinr. Richter: Ueber das Verhältniss der Philosophie zum Christenthume. Leipz. 1827. 8. — L. F. Rückert: Christliche Philosophie, oder Philosophie, Geschichte und Bibel nach ihren wahren Beziehungen zu einander. Leipz. 1827. 2 Bde. 8. — Paulus: Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums. Heidelberg 1828. 2 Thle. 8. — Voigtländer: Briefe über das Christenthum. Dresd. 1828. 8. — A. Günther: Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christenthums. Wien 1828 - 29. 2 Abth. 8. — Alex. Müller: Das Christenthum nach seiner Pflanzung und Ausbreitung, nach seinem Verhältnisse zur Philosophie und Gesetzgebung, zur Religion, zum Katholicismus. Leipz. 1831. 8. — Pabst: Gibt es eine Philosophie des positiven Christenthums? Wien 1832. 8. — Staudenmayer: Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst. Mainz 1835. 2 Thle. 8. — Ders.: Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums. Giessen 1836. 8. Pätzsch: Christenthum, Gnosticismus und Scholasticismus. Berl. 1832. 8. — F. C. Baur: Die christl. Gnosis oder die christl. Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tüb. 1835. 8. — Vernunft und Christenthum. Kassel 1835. 8. — J. Körner: Ueber Christenthum und die Anforderungen der Gegenwart. Schneeb. 1836. 8. — Ammon: Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. Leipz. 1833—35. 3 Bde. Aufl. 2. 1836—37. — D. Fr. Strauss: Das Leben Jesu. Tüb. 1835. Aufl. 2. 1837. Aufl. 3. 1838. — Schaller: Der historische Christus und die Philosophie. Kritik der dogm. Grundidee des Leben Jesu von Strauss. Leipz. 1838. 8. — Krug: Ueber altes und neues Christenthum, mit Hinsicht auf Ammons Fortbild. des Christ. und Strauss's Leben Jesu. Leipz. 1836. 8. —

Dannemann: Betrachtungen über den Geist des Christenthums in seinen mannigfaltigen Erweisungen und nach seinem Verhältnisse zum Superrationalismus, Pietismus, Mysticismus und Rationalismus. Lüneb. 1836. 8. — Bayrhoffer: Die Ideen des Christenthums im Verhältniss zu den Zeitgegensätzen der Theologie. Marb. 1836. 8. — Diodati: Essai sur le christianisme envisagé dans ses rapports avec la perfectibilité de l'être moral. Gen. et Par. 1830. 8. — De Genoude: La raison du christianisme. Par. 1836. 3 T. 8. — Senac: Le christianisme considéré dans des rapports avec la civilisation moderne. Par. 1837. 2 T. 8. — De Potter: Histoire philosophique, politique et critique du christianisme etc. Par. 1836. 8.

Krugii diss. Principium, cui religionis christianae auctor doctrinam de moribus superstruxit, ad tempora ejus atque consilia aptissime et maxime accommodate constitutum. Viteb. 1792. 4. — Bartels: Ueber den Werth und die Wirkungen der Sittenlehre Jesu. Hamb. 1788—1789. 2 Thle. 8.

Die weitere Aufgabe aller Philosophie, wie sie sich als Resultat der griechischen Philosophie herausgestellt hatte [1]), konnte zunächst von der Philosophie weder in ihrer Selbständigkeit [2]), noch in ihrem Anschliessen an orientalische Weisheit gelöst werden. Das Christenthum existirte längst, als noch immer hochgebildete Heiden, und in untergeordneter Weise Araber und Juden die grosse Aufgabe der Welt zu lösen hofften, ohne sich an das durch seine Anfänge ihnen verächtliche Christenthum anschliessen und ohne sich zu dessen harter, die Würde des selbstbewussten Geistes scheinbar vernichtender erster Forderung des unbedingten Aufgebens alles Eigenwillens bequemen zu müssen. Aber über jene Aufgabe: Erringung eines Standpunktes in Gott — Herausgebärung einer selbständigen Welt des Geistes — hat sich ein bestimmteres Bewusstsein ausgebildet. Nachdem der Gegensatz als Geist und Materie ausgesprochen worden, kommt es darauf an, das Aufgehen des einen der entgegengesetzten in das andere zu begreifen, d. h. auf die Versöhnung des in sich und bei sich seienden Geistes mit dem ausser sich (von sich selbst entfremdeten) in einem andern, in der Materie daseienden Geiste, — auf die Versöhnung zwischen Gott und Mensch. Es kommt darauf an: dass Gott Mensch, Mensch Gott werde. Diese Aufgabe haben die nichtchristlichen Philosophen, von welchen wir im Vorhergehenden gesprochen, sämmtlich sehr wohl erkannt und mit absichtlicher Vermeidung des Christenthums oder in Unkenntniss desselben im Elemente

des Selbstbewusstseins, also des vermittelten Daseins des menschlichen Geistes, zu lösen gestrebt. Die Unmöglichkeit dieser Art der Lösung liegt in dem noch unüberwindlichen Widerspruche, dass der erkennende Geist (der Mensch) sich um zu erkennen nothwendig stets dem zu erkennenden Geiste (dem Gotte) als seinem Gegenstande gegenüberstellen muss, daher es in der Erkenntniss zu keiner Identität beider, zu keiner Versöhnung zwischen Gott und Menschen kommen zu können scheint [3]). Daher schiebt Philon die Versöhnung in die unendliche Ferne seines Messias; daher setzen die Neuplatoniker jene Versöhnung über alles Denken und Erkennen. Im unmittelbaren geistigen Dasein des Menschen ist aber jene Versöhnung, jenes in der Materie Beisichselbstsein des Geistes enthalten; erst mit dem Verstande (dem sich vermittelnden Dasein) kommt die Differenz; also muss der nach der Versöhnung strebende Mensch zu seiner eigenen Unmittelbarkeit zurückkehren, werden wie das Kind, allen Eigenwillen aufgeben gegen den Willen des Gottes, der in seiner eigenen Brust lebendig wird. Der unschuldige, im Frieden der unmittelbaren Einheit mit Gott selige Mensch in seinem natürlichen Dasein ist das noch des Selbstbewusstseins ermangelnde Kind; der Mensch, welcher diese Unmittelbarkeit mit der über alle Verstandesthätigkeit erhebenden Genialität oder (was dasselbe: durch die Gnade Gottes) zum klaren Selbstbewusstsein erhebt, ist der Christ, welcher in Jesus von Nazareth prototypisch historisch existirt hat. Der vollendete Christ ist wahrer Gottmensch, insofern ja unter Gott zu aller Zeit der Geist verstanden worden ist, welcher um sich als er selbst zu besitzen keiner Vermittlung bedarf. Das Christenthum ist ursprünglich kein der Verstandesdiscussion ausgesetzter Lehrbegriff, sondern die historische Existenz eines Gottmenschen, die dem Verstande stets unbegreifliche Thatsache eines Menschen, der den Geist nach seiner über allen Widerspruch zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit erhabenen, d. h. ewigen Selbstbestimmung, d. h. Freiheit, in sich weiss [4]). Die Ausbreitung des Christenthums ist daher auch nicht durch verständige

Ueberzeugung erfolgt, sondern durch die aus der hingebenden Liebe zu Jesus geborene sympathische Stimmung der Menschen [5]). Wie der in die Nähe eines elektrischen Körpers gebrachte unelektrische Körper auch elektrisch wird, so hat sich das Christenthum ausgebreitet zu aller Zeit. Nicht die Lehre, dass Ein Gott sei, dass derselbe gewisse Eigenschaften besitze, dass der Mensch der Tugend nachstreben müsse u. s. w., überhaupt keine als ein Verstandessatz auszusprechende Lehre ist das Wesentliche am Christenthum, und nicht der Beifall des Verstandes hat ihm Bekenner verschafft, sondern die Beseligung der Gläubigen, das Innewerden Gottes, das Gefühl der Versöhnung aller Widersprüche, welche der Verstand ins Bewusstsein bringt.

1) S. §. 129.

2) Ebend. u. §. 130.

3) Alle Erkenntniss nimmt denselben Einen Verlauf, wie die Erkenntniss des Geistes in seiner geschichtlichen Entwicklung. Damit ich irgend etwas erkenne, muss ich a) in mir es als etwas besitzen, also insofern es einen Bestandtheil meines Bewusstseins ausmacht identisch mit ihm sein; dann aber um dem möglichen Irrthum zu entgehen (das Ding als etwas anderes zu nehmen als es an sich ist) b) es von mir unterscheiden, um, und diess eben ist die Erkenntniss in ihrer Vollendung, c) diesen Unterschied aufzuheben. Der abstracte Verstand fasst die Erkenntniss einseitig nach ihren sub a) und b) angegebenen Momenten, welche sich in c) zur Einheit aufheben. So hat der Grieche die Erkenntniss nach dem ersten der beiden Momente genommen, das Mittelalter nach dem zweiten, und wie das Griechenthum nicht zum Gegensatze kam, als indem es über sich selbst hinausging und damit in das Mittelalter umschlug, so kommt das Mittelalter nicht über den Gegensatz hinaus, als bis es gleichfalls über sich selbst hinausgeht und zur neuen Zeit wird.

4) Den prototypischen Christ bekennen wir und beten in ihm den Vater an, und Jesum von Nazareth, insofern er dieser war. Die Kirche hat stets an dieser Lehrmeinung festgehalten, indem sie an den wirklich in einem bestimmten Menschen erschienenen Gott glaubt. Zu aller Zeit haben aber neben der Kirchenlehre die einseitigen mit Recht verketzerten Meinungen bestanden, nach denen Christus entweder als über alle Endlichkeit erhaben und niemals wirklich, sondern nur scheinbar in sie herabgestiegen, oder als bloss endlicher, nicht vom wahren Gotte selbst völlig belebter Mensch genommen wird. Beide Lehrmeinungen heben das Christenthum schlechthin auf. Nach der zweiten, einer sogenannten rationalistischen Meinung, reducirt sich das Christenthum auf einige Verstandesbestimmungen über Gott und göttliche Dinge, welche bei weitem dürftiger und in sich nichtiger sind, als das Heidenthum, welches in seinen Orakeln und Wahrzeichen doch das unmittelbare Gefühl für einen lebendigen Gott nicht verläugnete. Dieser zweiten Meinung sind aber in Wahrheit auch gewisse pietistische Richtungen, welche Christum bloss nach seiner

endlichen, nicht nach seiner ewigen Persönlichkeit nehmen, in ihrer erkünstelten geistigen Blindheit jene zur Bedeutsamkeit dieser aufschweilen, diese aber nicht begreifen. Sie schliessen sich auch aus dem Christenthum aus, denn ihr Christus ist nicht der, welcher heute und morgen derselbe in Ewigkeit, sondern ein längst im Grabe vermoderter Mensch. Als einen blossen Scheinmenschen nahmen Christum die Gnostiker, weil sie die Materie als schlechthin böse annahmen. Sie begriffen also das Geheimniss der Menschwerdung, der Erlösung nicht, waren gar keine Christen, und wir haben ihrer daher auch nur bei Gelegenheit des Philon gedenken können, welcher auch über die Bösheit der Materie nicht hinauskam. S. §. 140, Anm. 7. — Auch D. F. Strauss nimmt den Christ nicht als wirklich in die Endlichkeit eines individuellen Menschen herabgestiegenen Gott (Leben Jesu 3te Aufl. 2. Bd. S. 767 f.): *Diess ist der Schlüssel der ganzen Christologie, dass als Subject der Praedicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht kantisch unwirkliche, gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen, gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Functionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott: der zur Endlichkeit entäusserte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters: des Geistes und der Natur; sie ist der Wunderthäter: sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur im Menschen wie ausser demselben bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material ihrer Thätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche: sofern der Gang ihrer Entwickelung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende: sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht: d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, dass die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sei, wird auch der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig.* Nach dieser Ansicht hat das Individuum wohl theil an dem gottmenschlichen Leben der Gattung, ist aber nicht diese selbst, als welche es doch schon Aristoteles erkannt hatte. Das einzelne Individuum ist an sich nichts als die Gattung, und die Form der Individualität ist keine in sich nichtige Negation, sondern ihr innerstes Wesen ausdrückende Selbstbestimmung der Gattung. Jeder Christ, der erste, welcher war Jesus von Nazareth, wie jeder folgende wahre Christ ist sich der vollkommenen Gottmenschheit bewusst geworden — das ist seine Seligkeit. Die Erlösung besteht keineswegs darin, dass die *Natur vom Geiste zum machtlosen Material* herabgesetzt werde, sondern darin, dass sie schlechthin aufhört vor dem Bewusstsein ein anderes zu sein gegen den Geist. Strauss hat die Erlösung, die Aufhebung des Widerspruchs zwischen Geist und Natur nicht begriffen.

In Bezug auf das Individuum Jesus spricht er wiederholt und ausdrücklich aus, wie er nicht im Stande sei die absolute Einheit und doch Verschiedenheit menschlicher und göttlicher Natur (z. B. a. a. O. S. 766.) zu begreifen; aber er begreift sie auch keineswegs in Bezug auf die Menschheit, welche er an die Stelle von jenem setzt. Die Menschheit existirt ja nur in den Individuen und die Straussсhe Ansicht schiebt daher nur aus der Theologie eine Frage hinaus, welche nichtsdestoweniger noch der Philosophie zu lösen übrig bleibt. Am Schluss seines berühmten Werkes sagt Strauss: *Mit Beseitigung also der Begriffe von Unsündlichkeit und schlechthinniger Vollkommenheit als unvollziehbarer, fassen wir Christum als denjenigen, an dessen Selbstbewusstsein die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst und mit einer Energie aufgetreten ist, welche in dem ganzen Umfange seines Gemüthes und Lebens alle Hemmungen dieser Einheit bis zum verschwindenden Minimum zurückdrängte, der insofern einzig und unerreicht in der Weltgeschichte steht, ohne dass jedoch das von ihm zuerst errungene und ausgesprochene religiöse Bewusstsein sich im Einzelnen der Läuterung und Weiterbildung durch die fortschreitende Entwicklung des menschlichen Geistes entziehen dürfte.* In diesem Satze widerspricht sich Strauss, insofern er den historischen Christus als einzig und unerreicht in der Weltgeschichte anerkennt, und diese Einzigkeit ja nur in der Völligkeit der Ineinsbildung göttlicher und menschlicher Natur gesucht werden kann. Das Straussсhe Werk selbst enthält den Beweis, dass das Christenthum ursprünglich kein, wie wir oben sagten, der Verstandesdiscussion ausgesetzter Lehrbegriff sei (so wenig im einzelnen Christen wie in seinem welthistorischen Auftreten); der historische Christus ist also auch gar nicht als Lehrer zu nehmen, sondern als Mensch, der des Gottes zuerst und vollkommen inne geworden.* Die oben ausgesprochene Ansicht, dass der wahre Christus die Menschheit sei, hat das Richtige an sich, dass die Menschheit durch Christus repräsentirt ist, insofern wir „Viele Ein Leib sind in Christo," aber nur als einzelne individuell zum völlig göttlichen Individuum uns zusammenschliessende. Die Gliederung ist das treue Bild einer Vielheit von unterschiedlichen Individuen, in deren jedem das selbst individuelle Ganze (die Gesammtheit aller Glieder) lebendig wird, so dass, indem jedes der vielen Glieder sein eigenstes Werk auf seine Art verrichtet, das Werk des Ganzen zu Stande kommt, — jedes an dem Willen des Ganzen seinen eigenen Willen hat, jedes in seiner Bestimmtheit durch das Ganze vollkommen selbständig ist, jedes ein andres ist als jedes andre und als das Ganze und dennoch nur am Ganzen und durch das Ganze ist, was es ist, nämlich in Wahrheit das Ganze. Dem Verstande sind am anstössigsten die Wunder, welche das Leben Jesu begleitet haben sollen. Er ist gewöhnt das Gebiet des Geistes als das der Willkühr, das Gebiet der Natur als das der Nothwendigkeit zu betrachten, und daher würde er allenfalls noch die tiefe Bedeutsamkeit des geistigen Daseins Jesu passiren lassen; aber dass diese sich auch äusserlich durch Empfängniss einer unbefleckten Jungfrau, durch Auferstehung nach dem Tode, durch Todtenerweckungen u. s. w. bekunden soll, ist ihm unbegreiflich. Die Philosophie und die Religion lassen umgekehrt das Gebiet der Natur, der Leiblichkeit und Endlichkeit als das der Willkühr, das Gebiet des Geistes als das freier Selbstbestimmung, welche für den Verstand zwingende Nothwendigkeit wird, erscheinen. Durch die Wundererzählungen stellt die heilige Geschichte die Natur als das was sie ist dar (als gegen den Geist nichtig, nur durch ihn wirklich), hebt zugleich aber auch den Schein der Willkühr

in der Natur selbst wieder auf, indem sie ihn auf seine Wahrheit, auf den Geist zurückführt: es zeigt sich in den Wundern das allmächtige Wirken des freien Geistes in der Natur. Die Naturwissenschaften selbst, überall den sogenannten Naturgesetzen nachgehend, sind durch sich selbst schon zu der Grenze gelangt, auf welcher die Nothwendigkeit der Natur in die Freiheit des Geistes sichtlich übergeht — ich erinnere hier nur an den sogenannten thierischen Magnetismus, welcher nichts ist als eine unmittelbare Erhebung über den Schein der Naturnothwendigkeit, und an die sogenannten Naturgesetze, welche, je weiter sie erkannt werden, sich desto mehr als die dem Natürlichen zur Nothwendigkeit werdende Freiheit des Geistes darstellen. Je mehr wir die Natur erkennen, desto wunderbarer wird sie, daher es so leicht ist schon mit dürftigen Naturkenntnissen Wunder zu thun vor den Augen der Leute, und so thöricht, den alten Satz, dass der Geist das Prinzip ist, trotz dem was Platon und Aristoteles gegen Anaxagoras schon gesagt (vergl. §. 54. Anm. 2.), immer noch nachzusprechen ohne seine Bedeutung zu bedenken. Wer nicht weiss, dass der Geist kann was er will, und dass er sich selbst seinen Leib macht, d. h. sich zur Erscheinung bringt, der ist kein Philosoph; und wer nicht weiss, dass der Glaube Berge versetzen kann, kein Christ. Anstatt zu beweisen, dass sich die Wunder nicht aus unsern Lehrbüchern der Physik vollständig erklären lassen, sollte man ihre Bedeutung aufsuchen, d. h. den Geist in seiner Freiheit zu erkennen streben, der sich in ihnen natürlich bestimmt hat. So würde man z. B. in der unbefleckten Empfängniss die universelle Bedeutung Christi erkennen. Derselbe Verstand, welcher die unbefleckte Empfängniss verspottet, sieht sich in der Geologie, um den Schein einer unmittelbaren That des Geistes, welche ihm unbegreiflich, zu vermeiden, genöthigt eine ursprünglich autonomische Zeugung der Erde ohne Empfängniss anzunehmen, — ein anderes Wort für dieselbe Sache. — Die Geschichte hat nur Werth als Ausdruck der Idee; aber eben weil sie und insofern sie Ausdruck der Idee, ist sie nichts willkührlich gemachtes, nichts erfundenes, sondern wahr und wirklich. Das Christenthum hat nach seinem unmittelbaren Ursprunge eine weitere Entwicklung im Bewusstsein, es ist im Laufe der Jahrhunderte immer mehr als Idee erkannt und ausgesprochen worden, aber nicht hat man die Geschichte seines Ursprungs dieser Idee gemäss erfunden (wie Strauss meint), sondern man hat aus jener Geschichte die Idee immer vollkommener explicirt.

5) „Liebst du mich?“ fragt Christus, d. h. „bist du ein Christ?“ Erst müssen wir glauben um inne zu werden, nicht umgekehrt; und an der Liebe zu einander als Christen und an ihn, „der allein wahrer Gott ist“, erkannte Christus die Seinen immerdar.

§. 160. *Fortsetzung.*

Die Religion ist das unmittelbare Leben des Geistes in der Beziehung aller seiner Erscheinungsweisen auf seine unendliche Totalität — die Philosophie ist Erscheinung des Geistes vor ihm selbst im reflectirenden Denken. Religion und Philosophie verhalten sich zu einander wie das physische Dasein des lebendigen Menschen zu einer physiolo-

gischen Abhandlung. Wie der gelehrteste Arzt Todte nicht lebendig machen kann, so kann der Philosoph keine Religion schaffen — so konnte Philon kein Christus werden. Das Christenthum ist die Frucht, welche das Menschengeschlecht getragen; ja es ist hervorgegangen aus der Blüte, die sich wie in Geschlechter in Griechenthum und orientalische Weisheit gesondert hatte, aber dieses Hervorgehen geschah unwillkührlich. Der Lebensprocess des Menschengeschlechts hat diese Frucht hervorgetrieben. Was der Schöpfer des Menschengeschlechts von Anfang in dieses hineingelegt, diess, das Göttliche, ist als Menschliches zur Erscheinung gekommen: der Gott, welcher Mensch ist — Christus. Jesus von Nazareth war kein zweiter klügerer Philon, kein Philosoph und auch kein genialer Dichter; er war der verklärte Adam, der wahrhaftige Gottmensch. Wir bezeichnen mit Genialität die Fähigkeit der Menschen auf das universelle Leben des Geistes in ihnen zu lauschen, sich demselben so hinzugeben, dass sie zu einem Instrument desselben werden, mit welchem Er, der Geist, seine Thaten thut. Diese Genialität aber ist bei allen Menschen immer nur momentan, und das Talent der grossen Künstler, Philosophen, Gesetzgeber, Weltumgestalter ist die seltene Fähigkeit die Momente der Genialität mit dem Verstande festzuhalten und auszubeuten; — nur einzig Jesus von Nazareth besass diese Genialität nicht momentan, sondern sie machte sein ganzes Dasein aus. Die Genialität des Menschen ist ein Lichtblitz des Göttlichen in ihm, die Genialität Jesu ist das ununterbrochene Leuchten des Gottes in einem Menschen — im gewöhnlichen Menschen ringt das Göttliche mit der Endlichkeit, in Jesus hat das Göttliche das Endliche völlig überwunden, zu sich selbst gemacht und so ist er wahrhaftiger Gott-Mensch. Jesus ist aber auch der Erlöser des Menschengeschlechts, denn mit der Religion, dem Christenthum, dem Glauben an den Gottmenschen und der Liebe zu ihm geht im endlichen Menschen eben die innere Gewissheit seiner Göttlichkeit auf trotz allem Schein der Endlichkeit, den er als Schein weiss und der so auch für sein Bewusstsein alle Macht verliert.

Wird im Christen das Göttliche auch nicht zur klaren Flamme des Geistes wie in Christus, so weiss er es doch in sich und fühlt es wie sie sein ganzes Dasein erwärmt, ja verklärt. Diese Verklärung ist Heiligkeit, Versöhnung mit Gott, denn der Mensch weiss nun, dass er nicht wie es scheint ein Einzelner ausser Gott und gegen Gott und darum gegen den Gewaltigen ein Nichtiger ist, sondern dass er ist durch Gott und in Gott und Gott in ihm: Ein Glied am Leibe. Das Glied ist selbständig und doch das was es ist, ja auch nur selbständig, am Leibe. Als Glied am Leibe, welcher ist Gott, ist aber der Mensch in seiner Individualität ewig, über die Endlichkeit erhaben und doch als Individuum sich selbst die Grenze, also als ein bestimmter dieser in Gott existirend und sich selbst einen unvergänglichen Leib gebend, d. h. ein individueller Geist, welcher sich seinen ihm adäquaten Leibe (Erscheinung) gibt, mit dem er nicht mehr im Gegensatz, sondern diesen Schein des Gegensatzes (im Tode den Tod selbst) überwindend in ewiger Einheit lebt. So gibt es eine Auferstehung von den Todten des individuellen Menschen in einem unverweslichen, ganz nur Erscheinung des Geistes seienden Leibe [1].

1) S. Anm. 4, vorigen §. am Ende.

§. 161. *Die Philosophie im christlichen Mittelalter.*

War auch das Christenthum ursprünglich kein Lehrbegriff, so erschloss es doch in den Gläubigen eine Welt des Geistes, welche nach ihrer Bestimmtheit auszusprechen versucht werden musste. Indem der Geist in seinem ewigen Dasein von jedem einzelnen Gläubigen geschaut wurde, so war dieses Schauen freilich durchaus verschieden von dem Wissen des verständigen Denkens und musste nothwendig mit sich selbst in Widerspruch gerathen, sobald es verständig ausgesprochen wurde, — wurde eine Thorheit vor der Weisheit der Welt. Die christliche Dogmatik hat sich von den Aposteln an allmählich ausgebildet, indem die Gläubigen nach einem Ausdrucke des göttlichen Geheimnisses strebten, welches in ihrer Brust entschleiert

war, und die Kirche hat später mehr und mehr die würdigste Weise dieses Ausdrucks als solche sanctionirt. Dabei wurde keine Rücksicht auf die Widersprüche genommen, welche für den Verstand sich herausstellten. Der Glaube hat diese Widersprüche allezeit überwunden; je gewisser aber der Geist dieses Sieges im Glauben war, desto mehr musste er bei einer höhern Bildung sich aufgefordert fühlen denselben auch im Wissen zu erringen und entweder jene Widersprüche, welche sich bei der verständigen Betrachtung herausstellten, zu überwinden oder dieselben doch als unerheblich darzustellen streben. Es wurde zugleich Aufgabe den Verstand in seinen ihm eigenthümlichen Widersprüchen zu verfolgen, ihn gleichsam durch sich selbst zu zerstören, um den Glauben zu verherrlichen. Die Philosophie, welche in der That noch nicht dahin gelangt war den Widerspruch des Verstandes durch sich selbst zu überwinden und so über ihn hinaus zu einer Erkenntniss des Ewigen im Endlichen zu gelangen, wurde also entweder als Weltweisheit der göttlichen Weisheit entgegengestellt und bekämpft, oder benutzt zur möglichsten Rechtfertigung und Verherrlichung der Kirchenlehre. Dieses war die Entstehung der Philosophie des Mittelalters und die Stellung derselben.

Zu den angegebenen innern Gründen, aus denen die eigenthümliche Stellung der Philosophie des Mittelalters hervorging, kamen noch äussere. Indem das Christenthum das griechisch-römische Heidenthum verdrängte, trat es mit diesem in einen Kampf, in welchem es freilich nur durch die ihm inwohnende „seligmachende Kraft“ siegte. Da aber das Heidenthum gegen das Christenthum vorzüglich mit den Waffen eines hochgebildeten Verstandes ankämpfte, so konnte es nicht fehlen, besonders als auch unter den Christen wissenschaftlich gebildete Männer auftraten, dass auch von Christen mit denselben Waffen zur Rechtfertigung des Christenthums wie zur Vernichtung des Heidenthums gekämpft wurde[1]). Dieser Kampf setzte sich auch dann noch fort, als das Christenthum seine äussere Existenz befestigt hatte. Denn diese Befestigung geschah nur dadurch,

dass das christliche Bewusstsein einen als christlich anerkannten Ausdruck gewann, welcher Kirchenlehre wurde. Was nun als vermeintlich christliches Bewusstsein im Gegensatze gegen die Kirchenlehre ausgesprochen und geltend gemacht wurde, musste als Ketzerei [2]) nicht nur verworfen und verfolgt, sondern auch widerlegt werden, welches eine wissenschaftliche Prüfung zur Folge hatte, wenn nicht der Kirchenlehre, doch der ketzerischen Meinung, die sich ebenfalls auf das christliche Bewusstsein und meist auch auf philosophisches Räsonnement stützte. So kam man ebenfalls zu einem Aussprechen der Offenbarung, welche ursprünglich nur als seliges Schauen in der Brust des Menschen existirte, und bediente sich der Philosophie selbst als Mittel, um die Philosophie in ihrer Selbständigkeit und wo sie sich etwa gegen die Kirchenlehre geltend machen wollte, zu bekämpfen.

1) Vertheidigungsschriften des Christenthums wurden im Verlauf der ersten Jahrhunderte viele geschrieben. Einige sind verloren gegangen, wie die von Aristides, Melito, Miltiades, Quadratus; andere besitzen wir noch, wie die von Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilos, Clemens, Tertullian, Cyprian. Die Christen wurden von den Heiden vielfach auf das schändlichste verleumdet und auf das härteste verfolgt, und zunächst gegen diese Verleumdungen und Verfolgungen waren jene Apologien gerichtet. Dabei kam es denn aber auch nothwendig zu einem Aussprechen des christlichen Bewusstseins und zur Bekämpfung der heidnischen Volksreligion und der heidnischen Philosophie. Auch gegen das Christenthum wurde indirekt und direkt geschrieben. Die Schriften letzterer Art hat der christliche Eifer der späteren Jahrhunderte vernichtet. Die seligmachende Kraft des Christenthums, nicht jene Apologien haben diesem den Sieg über das Heidenthum verschafft. Diess, „dass die Zeit erfüllt war", die allgemeine Disposition, welche sich auf das klarste in dem philosophischen Bewusstsein von der Nothwendigkeit einer Versöhnung zwischen Geist und Materie, einer Erhebung des endlichen Menschen zu einem Standpunkte in Gott kund gab — diess machte die allgemeine Anerkennung des Christenthums nothwendig. Jene Apologien sind meistens sehr schwach. Sie nehmen die Duldsamkeit in Anspruch, welche man allen übrigen religiösen Sekten angedeihen lasse, und verkennen damit die Bestimmung des Christenthums zur Weltreligion, um derentwillen dasselbe gerade verfolgt wurde; und dabei sprechen sie jene Bestimmung doch auf negative Weise aus, indem sie alle heidnische Götteranbetung als Teufelswerk bezeichnen, als eine Verehrung der Gott feindlichen und die Menschen betrügenden Dämonen (cf. Just. Apol. I. p. 46. Tertull. Apol. c. 22. Min. Fel. Octav. c. 27. Athen. legat. p. 300 et 303. Lact. institut. l. II. etc.). Das ganz äusserlich gewordene, jedes Bewusstseins einer tieferen Bedeutung ermangelnde Heidenthum als widerspruchsvoll, des Geistes unwürdig, unvernünftig und thöricht aufzuzeigen war leicht. Wenn die Apologeten dabei die heidnischen

Orakel nicht als menschliches Lug- und Trugwerk verwarfen, sondern auf die Dämonen bezogen, so waren sie ohne es zu wissen tiefsinniger, als die modernen Rationalisten, welche von der tiefern dämonischen Bedeutung der Orakel keine Ahnung haben. Und wenn Tertullian (Apol. c. 23.) muthig erklärt, jeder wahre Christ müsse jeden Dämonischen zum Geständniss bringen können, dass der Geist in ihm ein Dämon, kein Gott sei, so erkennt er damit die unmittelbare Macht des Christenthums an, welche durch ihre Wahrheit stark ist über jedes einseitige Lebendigwerden des Geistes im unmittelbaren Menschen. Denn diess ist das Dämonische, nicht absichtliche Lüge, welcher freilich auch das Christenthum nichts anhaben kann, weil sie eben das in sich schlechthin Nichtige ist. Der Kampf der Apologeten gegen die heidnische Philosophie war ganz äusserlich. Sie sagten derselben nach, dass sie ihren Gehalt den Offenbarungen Gottes an die Hebräer (s. d. folg. §.) verdankte, wiesen auf die vermeintliche Uneinigkeit der Philosophen hin (Hermiae irrisio philosophiae, in Opp. Justini M. p. 402 sqq. Tatian. orat. p. 265. Theoph. ad Aul. l. II. p. 353.), griffen deren Thorheiten und Sittenlosigkeit an (Tatian. orat. §. 2. p. 244. Lactant. instit. l. III. c. 15 et 16. Euseb. praep. ev. l. IV. c. 9. 10.) u. dergl. Das Gründlichste, was gegen die Philosophie beigebracht wird, ist, dass angedeutet wird, wie die Philosophie als Wissenschaft stets nur für Wenige sei, daher niemals die Religion ersetzen könne (Lactant. instit. div. l. III.). Auch die Beweise für die Wahrhaftigkeit und Göttlichkeit des Christenthums sind schwach. Nur die Berufung auf die dem Christenthum inwohnende weltbesiegende Kraft der Ueberzeugung ist tiefer bedeutend. Cf. Orig. adv. Cels. l. I. p. 321. l. II. p. 361. Tertull. de testim. animae c. 2 sqq. Apolog. c. 17. etc.

2) Ketzer konnte es erst geben, nachdem es eine Kirchenlehre gab. Daher finden wir auch, dass ältere theologische Schriftsteller erst später, nach Ausbildung der Kirchenlehre, verketzert wurden, z. B. Origenes (s. d. Folg.).

§. 162. *Die Darstellung der Philosophie des christlichen Mittelalters.*

Die Philosophie als selbständige Wissenschaft blieb während des Mittelalters auf derjenigen Stufe stehen, auf welche sie durch Platon und Aristoteles erhoben worden war. Die mehr oder weniger einseitigen und nur die Vernichtung der griechischen Philosophie documentirenden Bestrebungen der nacharistotelischen griechischen Philosophen wurden durch das Christenthum auf das vollkommenste widerlegt, indem dieses thatsächlich jede Forderung des denkenden Geistes befriedigte, welche dieser vom Standpunkte des Platon und Aristoteles aus stellen konnte. Es befriedigte den Geist, doch nicht auf philosophisch wissenschaftliche Weise. Daher sehen wir während des ganzen Mittelalters durch Platon

und Aristoteles gebildete Theologen, welche das Christenthum expliciren und nachweisen, wie vollkommen dasselbe den denkenden Geist befriedige. Es währte lange ehe der Mensch dahin kam, auf die reiche selige Welt des Geistes, welche das Christenthum ihm erschlossen, zu verzichten, um aus sich selbst eine Welt des Geistes zu gebären, von der es formell problematisch war, ob sie der durch das Christenthum gegebenen entsprechen würde. Denn die Ueberzeugung, dass der Geist nicht in einem Glauben innerste Befriedigung finden könnte, der nicht mit der höchsten Wahrheit wissenschaftlicher Erkenntniss übereinstimmte, war selbst zunächst nur eine religiöse, ermangelte der wissenschaftlichen Begründung. Mit den ersten Bestrebungen des denkenden Geistes nach Selbständigkeit der Philosophie hat die Geschichte der Philosophie der neuen Zeit zu beginnen.

An eine Darstellung der Philosophie des Mittelalters kann man nun zunächst die Forderung stellen zu zeigen, wie das christliche Bewusstsein durch philosophisch gebildete Männer herausgefördert und gefördert worden sei. Dem steht aber zunächst entgegen, dass die Herausförderung des christlichen Bewusstseins gar nicht ausschliesslich durch vorzugsweise philosophisch gebildete Männer geschehen ist, sondern viel mehr als durch diese durch fromme und dabei geistreiche Männer, welche mit dem Talente begabt waren das Schauen des sie beseligenden Gottes in Worte zu fassen. So hat der unphilosophische Tertullian mehr zur Ausbildung der Kirchenlehre beigetragen, als der philosophische Origenes. Dennoch ist der Einfluss der Philosophie auf die Kirchenlehre von dem grössten Einfluss gewesen, um so mehr als die heidnischen alexandrinischen Neuplatoniker mit der höchsten philosophischen Bildung die wichtigsten Ideen, welche die Welt forderte und das Christenthum gewährte, aussprachen. Die Kirchenlehre erkannte diese Ideen an, wenn auch die Quelle aus welcher sie dieselben ableitete eine formell andre war als die, aus welcher sie jene Philosophen geschöpft haben wollten. Schon darum muss aber eine Darstellung der Entwicklung

des christlichen Bewusstseins und der Vertheidigung desselben gänzlich von der Geschichte der Philosophie ausgeschlossen werden, weil diese durch Aufnahme jener Darstellung zur Dogmengeschichte werden würde.

Das einzige Intresse, welches der Geschichtschreiber der Philosophie am christlichen Mittelalter nimmt, ist diess: wie die der Religion dienstbare Philosophie allmählich zu dem Entschlusse der Selbständigkeit gelangt ist, d. h. wie sich allmählich das Bewusstsein über die Philosophie bis zu demjenigen umgebildet hat, aus welchem dann die neue selbständige Philosophie hervorgegangen. Es handelte sich darum, dass eine Stellung des Bewusstseins zum Gegenstande historisch wirklich wurde, auf welcher eine selbständige Philosophie möglich war, die die Geistesarbeit der griechischen Philosophie aufnehmen konnte [1]). Diess konnte nur der Fall sein, wenn die gegenwärtige, d. h. die dem Mittelalter eigenthümliche, Stellung des Bewusstseins zum Gegenstande allseitig und vollständig erörtert wurde. Und so stellt sich denn die Aufgabe der Geschichte der Philosophie des Mittelalters fest als: Darstellung der Gestaltung des Bewusstseins über Philosophie und der Erörterung der Stellung des Bewusstseins zum Gegenstande, welche dem Mittelalter eigenthümlich [2]). Wir können die Stellung des Bewusstseins zum Gegenstande, wie sie dem Mittelalter eigenthümlich, überhaupt als die des Unterschiedes bezeichnen. Die verschiedenen Phasen dieser Stellung konnten sich erst dann rein herausstellen, nachdem der als gegeben und selbständig festgehaltene Gegenstand in der vollständigen geistigen Befriedigung des sich ihm hingebenden Subjects eine unzweifelhafte Gewissheit gefunden, also erst im Christenthum. In der Geschichte der Philosophie des christlichen Mittelalters werden wir also die verschiedenen Phasen jener Stellung des Bewusstseins zum Gegenstande zu betrachten haben [3]).

1) Ueber die verschiedenen Entwicklungsmomente der Philosophie in der Erkenntniss und in der Geschichte s. §. 13.

2) Ueber die aus dem Griechenthum resultirende eigenthümliche Stellung des Bewusstseins zum Gegenstande ist §. 131—132 die Rede gewesen.

3) Im Allgemeinen sind diese Phasen schon §. 13 und §. 132, Anm. 2 fine bezeichnet worden. Sie sind die, dass entweder der Geist, das Ewige, oder die Welt, das Endliche, als Gegenstand oder als Bewusstsein festgehalten werden, indem die Versöhnung zwischen Bewusstsein und Gegenstand, zwischen Geist und Materie zunächst als Aufhebung des einen in das andere, Vernichtung des einen durch das andere genommen wird. Diese Phasen treten nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch im christlichen Leben auf. Indem der Geist als das Bewusstsein und so als die Wahrheit gefasst wird, gegen welche die gegenständliche Welt das schlechthin Nichtige ist, kommt es zu jener dem (durchaus mittelalterlichen) Katholicismus eigenthümlichen Askese, der Verachtung der Welt und des Fleisches, welche, sowie durch sie ein rein geistiges Leben auf Erden erzielt wird, sogleich in ihr Gegentheil umschlägt, nach welchem der Geist der Gegenstand ist, gegen welchen das Bewusstsein des Subjects ein nichtiges. Das Dasein der Kirche in ihrer Herrlichkeit, des Reichs Gottes auf Erden, das Dasein des Staates als auf den Willen Gottes gegründet, die Existenz der Heiligen, die Werkheiligkeit gehören ebenfalls der zuletzt erwähnten Phase an. — In der Vorgeschichte der Philosophie des Mittelalters treten diese Phasen nicht entschieden heraus. Bei Philon und den ihm verwandten Erscheinungen ist einerseits durch die allegorische Deutung des Alten Testaments die Offenbarung ganz aus der Gegenständlichkeit in das Bewusstsein herübergezogen, der Gegenstand wird erst als Inhalt des Bewusstseins zu einem Bedeutungsvollen, andererseits kommt es nicht zur Versöhnung zwischen Geist und Materie, es ist nur das Bedürfniss derselben anerkannt und in Aussicht gestellt, und mithin geht weder die Materie in den Geist, noch der Geist in die Materie auf. So kann es auch nicht zu der Frage kommen, ob der Geist der Gegenstand oder das Bewusstsein sei, und ob der Gegenstand oder das Bewusstsein das gegen den Geist Nichtige. Im Mohamedanismus ist das dem Auge durch die Offenbarung aufgeschlossene Reich des Geistes selbst ein so endliches und materielles, dass auch hier diese Frage nicht aufkommen kann. Im heidnischen Neuplatonismus endlich ist die Offenbarung in ihrer Selbständigkeit gar nicht anerkannt, sondern mit der Philosophie identificirt, so dass sich derselbe über das Griechenthum und die diesem eigenthümliche Stellung des Bewusstseins zum Gegenstande nur unmittelbar erhebt und ausdrücklich, wenn auch vergebens, bemüht ist diese Erhebung als Resultat der (griechischen) Philosophie darzustellen. Die trübe Vermischung der beiden, unmittelbar sich geltend machenden Phasen bringt bei den Neuplatonikern die erwähnte Vorliebe zur Theurgie und Mantik hervor. Diese setzen a) den Gegenstand als den Geist voraus, denn nur so lässt sich das Streben den Gegenstand in seiner Macht als Geist geltend zu machen rechtfertigen; aber auch b) das Bewusstsein als den Geist, denn nur so lässt sich eine Macht des Bewusstseins über den Gegenstand annehmen.

A. Die Kirchenväter.

Baltus: Jugement des SS. Pères sur la morale de la philosophie payenne. Strassb. 1719. 4. — Ceillier: Apologie de la morale des Pères de l'église. Par. 1718. 4. — J. Barbeyrac: Traité de la morale des Pères de l'église. Amsterd. 1728. 4. und in seiner Einleitung zur Uebersetzung des Naturrechts von Puffendorf. — C. F. Stäudlin: Progr. de Patrum ecclesiae doctrina morali. Gotting.

1796. und seine Geschichte der christlichen Sittenlehre. Ebend. 1799. 8. (Cf. J. D. Michaelis Moral. II Thie. Götting. 1792. 8.) — Chr. Friedr. Rösler: Abh. über d. Philosophie d. ersten christl. Kirche, in dem VI. B. seiner Bibliothek der Kirchenväter S. 403 ff. und lat.: De originibus philosophiae ecclesiasticae. Tubing. 1781. 4. auch in den selectis hist. philos. theol. Lips. 1787. — Ejusd. Diss. de philosophia veteris ecclesiae de Deo. Tubing. 1782. fol. — Ejusd. Diss. de philos. vet. eccl. de spiritu et de mundo. Ibid. 1783. 4. — Dess. Lehrbegriff der christl. Kirche in den ersten Jahrhh. Frankf. a. M. 1775. 8. — J. G. Rosenmüller: De christianae theologiae origine. Lips. 1786. 8. — Ph. Marheinecke: Ueber den Ursprung und die Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den ersten drei Jahrhunderten des Christenthums, im III. B. der Studien von Daub und Creuzer. Heidelb. 1807. 8. — C. W. F. Walch: Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien. XI Bde. Leipz. 1762—1785. 8. — C. Chr. Fr. Schmid: Progr. de ignavia, errorum in religionis christianae disciplina vulgarium principe causa. Jen. 1798. 4. — W. Münscher: Handb. d. christl. Dogmengeschichte. 3te Aufl. 4 Bde. Marb. 1817 ff. — J. Nep. Locherer: Lehrbuch der Patrologie. Mainz 1837. 8. — J. Chr. Felix Bähr: Geschichte der röm. Literatur, II. Abth. die christl. röm. Theologie. Karlsruhe 1837. 8.

C. F. Rösler: Bibliothek der Kirchenväter. 10 Bde. Leipz. 1776 ff. — Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum, complect. exquisitiss. opera tum dogmatica et moralia, tum apologetica et oratoria: accurant. Canon. A. B. Caillau et Episcop. M. N. S. Guillon. Paris. (Vergl. N. Jahrbuch für Philol. und Päd. 1836. XVI. B. I. II. S. 116 ff.). — Les pères de l'église trad. en français. Ouvrage publié par M. de Genoude. Par. 1837 ss. — Chefs d'oeuvres des pères de l'église etc. Traduction avec le texte latin en regard. Par. 1837 ss. 8. — Bibliotheca Patrum eccl. latinorum selecta. Cur. E. G. Gersdorf. Lips. 1838 ss.

§. 163. *Tertullianus. Arnobius. Lactantius. Justinus. Athenagoras. Tatianus. Clemens.*

Die Gemeinde der Heiligen existirte durch die innerliche Sympathie der Gläubigen, durch die Einheit der Vielen in dem Einen, welcher ist Christus in seinem ewigen gottmenschlichen Dasein. Dieselbe gewann eine äusserliche Existenz in der Kirche, und diese als eine besondere stellte sich heraus, sowie die Kirchenlehre entstand, d. h. wie das offenbare Geheimniss der Menschwerdung Gottes allseitig bestimmt ausgesprochen wurde. Die zuerst auf eine allgemeine Anerkennung unter den Gläubigen findende Weise das Aussprechen des Evangeliums als Lehre unternahmen, waren die Begründer der Kirche, die man daher mit Recht Kirchenväter genannt hat [1]). Einige derselben verwarfen die Philosophie als menschliche Weisheit, welche der göttlichen Weisheit feindlich entgegen und in Irrthum befangen sei. Diese Ansicht hatten Quintus

Septimius Florens Tertullianus, der 220 als Presbyter zu Karthago starb [2]); Arnobius, Lehrer der Beredsamkeit zu Sicca in Afrika, gest. 326; Lucius Cäcilius Lactantius Firmianus, Lehrer der Beredsamkeit zu Nicomedia, gest. 333 [3]). Andere Kirchenväter hatten eine bessere Meinung von der Philosophie, indem sie auch in ihr eine göttliche Offenbarung anerkannten. Diess war namentlich bei den alexandrinischen der Fall, so dass man auch von einer alexandrinisch - christlichen Philosophie sprechen könnte. Durch vielfach allegorische Deutung der Bibel haben diese Kirchenväter Aehnlichkeit mit Philon. Justinus, der Philosoph oder der Märtyrer genannt, der 163 zu Rom den Märtyrertod erlitt, leitete alle ächte Philosophie aus göttlicher Erleuchtung ab und meinte, einige griechische Philosophen, namentlich Platon, hätten aus den heiligen Schriften der Juden geschöpft [4]). Athenagoras aus Athen [5]) und Tatianus aus Syrien [6]) benutzten die Philosophie, namentlich die neuplatonische, zur Rechtfertigung des Christenthums. — Titus Flavius Clemens, Presbyter und Lehrer an der katechetischen Schule zu Alexandria, im 2. und 3. Jahrh. n. Chr., hatte ähnliche Ansichten wie Justinus, ging aber mit tieferer Einsicht und in umfassenderer Weise auf eine philosophische Begründung des Christenthums aus. Er suchte namentlich den Platonismus mit dem Christenthum in Uebereinstimmung zu bringen [7]). Im Allgemeinen ist zu bemerken, dass die platonische Philosophie in den ersten Jahrhunderten nach Christus wie bei den Heiden, so auch bei den Christen vorzugsweise in Ansehn stand. Man hat daher gemeint, dass der Neuplatonismus von besonderem Einfluss auf Ausbildung der christlichen Kirchenlehre gewesen sei [8]). Der bedeutendste unter den Theologen dieser Richtung war aber Origenes.

1) Gewöhnlich theilt man die Kirchenväter in griechische und lateinische. Zu jenen gehören u. a.: Clemens von Alexandria, Origenes, Eusebios, Athanasios, Chrysostomos; zu diesen: Tertullianus, Augustinus, Ambrosius, Hieronymus.

2) Tertull. de praescript. haeret. c. 7: *Die Weltweisheit ist der Weisheit Gottes feindlich.* Cf. Ej. apolog. c. 47. adv. Marcion. V, 19. —

Tertullian fand in der Philosophie die Quelle aller Ketzerei. Cf. Cypriani diatr., qua expenditur illud Tertulliani: Haereticorum patriarchae philosophi. Helmst. 1699. 4. — Rechenbergii diss.: An haereticorum patriarchae philosophi? Lips. 1705. 4. — Da die Entwicklung der Glaubenslehren doch nothwendig war, und dem Tertullian die Philosophie als Organ dieser Entwicklung untauglich erschien, so nahm er eine regula fidei an, welche auf einer mündlichen heiligen Tradition beruhend aller Schrifterklärung zu Grunde liegen sollte. Cf. Schützii progr. de regula fidei apud Tertullianum. Jen. 1781. 4.

3) Lact. div. Instit. lib. III, c. 1: *Die Gedanken aller Philosophen sind thöricht.* — Cf. E. W. P. Ammon: Diss. Lactantii Firm. opiniones de religione in systema redigens. Sectio I—II. Erl. 1820. 8. — L. Hausknecht: Études sur Lactance. Strasb. 1837. 4.

4) Cf. Just. Apol. II, p. 83. ed. Morell.: *Das ganze Geschlecht der Menschen hat theil an dem λόγος Gottes* (welcher ist Christus), *und die dem λόγος gemäss Lebenden sind Christen, wenn sie auch für gottlose (ἄθεοι) gehalten worden sind, wie bei den Griechen Sokrates und Herakleitos und die diesen ähnlichen.* Ej. Apol. I, p. 48: [illegible] *Philosophirende und Gesetzgeber gut gesagt und gefunden, das ist eine Frucht ihres Suchens und Schauens nach dem Antheil am λόγος. Da sie aber nicht Alles am λόγος erkannt haben, welcher ist Christus, so haben sie einander auch oft widersprochen.* Aehnlicher Ansicht waren auch Clemens von Alexandria und Origenes. Cf. Clem. Al. Strom. l. VI, p. 761. Orig. adv. Cels. l. VI, opp. t. I, p. 631. — Die Meinung, dass griech. Philosophen aus hebr. Quellen geschöpft hätten, welche wir bei vielen Kirchenvätern finden (cf. Minut. Fel. Oct. c. 34. Tert. Apol. c. 47. Just. Apol. I, p. 70. Cohort. ad graec. p. 17 seqq. Clem. Alex. Cohort. ad graec. p. 61. Clem. Strom. l. I, p. 321. Paedag. l. I, c. I. Strom. l. V, p. 699 seqq. und unter den späteren Euseb. praep. ev. l. X.), ist nicht so widersinnig, als scheinen mag. Die Neuplatoniker selbst hatten ja nicht nur orientalische den alttestamentlichen verwandte Anschauungen mit griech. Philosophie amalgamirt, sondern auch ausdrücklich die ältere griech. Philosophie mit orientalischer Philosophie in die engste Verbindung gesetzt. Durch die alexandrinische jüdische Philosophie wurden die jüdischen Religionsurkunden mit der griech. Philosophie in nähere Verbindung gesetzt, und namentlich war es Aristobulos (s. §. 136, Anm. 6.), welcher zuerst die griech. Philosophie von der jüdischen Religionsweisheit ableitete. Cf. Clem. Alex. Strom. l. V, p. 705. Euseb. praep. evang. l. XIII, c. 12. Auch Philon hatte diese Ansicht. — Justini Mart. opp. ed. princ. Lutet. 1551. fol. Gr. et lat. c. comment. Chr. Kortholti. Colon. (Viteb.) 1686. f.; ed. Oberthür 3 VV. Würzb. 1777. 8. Ej. apologiae duae et dialogus cum Tryphone Jud. Gr. et lat. c. notis Stanyani Thirlby. Lond. 1722. fol. — Ej. apologias ed. Thalemann. Lips. 1755. 8. — Ein Auszug aus Justins Schriften in Röslers Bibl. der K. V. Th. I, S. 104 ff. — F. J. J. A. Junius: De Justino Mart. apologeta adversus ethnicos. Lugd. Bat. 1836. 8.

5) Athenagorae legatio pro Christianis et de resurrectione mortuorum lib. Gr. et lat. ed. Ad. Rechenberg. Lips. 1684—85. II Voll. 8. — Opp. cura Ed. Dechair. Oxon. 1706. 8.

6) Tatiani oratio contra Graecos. Gr. et lat. ed. Guil. Worth. Oxon. 1700. 8. Auch in einigen Ausgaben der Werke Justins.

7) Clementis Alex. opp. ed. princ. e rec. P. Victorii. Florent. 1550. fol. Gr. et lat. c. not. Frid. Sylburgii et Dan.

Heinsii. Lugd. Bat. 1616. fol.; ed. Jo. Potter. Lond. 1715. fol. — Jo. Aug. Neander: De fidei gnoseosque idea et ea, qua ad se invicem et ad philosophiam referuntur ratione secundum mentem Clementis Alex. Heidelb. 1811. 8. — Petri Hofstede de Groot disp. de Clem. Alex. philosopho christiano s. de vi, quam philosophia graeca, inprimis platonica, habuit ad Clem. Alex. religionis christ. doctorem informandum. Gröning. 1826. 8. — A. F. Dähne: De γνώσει Clementis Alex. et de vestigiis philosophiae platonicae in ea obviis. Lips. 1831. 8. — Clemens von Alexandrien als Philosoph und Dichter. Von F. R. Eylert. Leipz. 1832. 8. — John: Some Account of the Writings and Opinions of Clement of Alex. Oxf. 1835. 8. — Gieseler: Comment. de Clement. et Origene etc. in Rheinwalds Repertor. 1838. I. H. — Als des Clemens Lehrer und Vorgänger und mithin als Stifter der christlichen alexandrinischen Schule wird Pantänus genannt.

8) Vergl. §. 154. S. die §. 94, S. 196 angeführten Schriften von Oelrichs und Stäudlin. — Souverain: Le Platonisme devoilé, ou essai touchant le verbe Platonicien. Cologne 1700. 8. Deutsch: Versuch über den Platonismus der Kirchenvätern etc. Aus dem Franz. Züllichau und Freystadt 1782. 8. mit einer Vorrede und Anmerkungen von Jos. F. Löffler. II. Aufl. 1792. — Baltus: Défense des saints pères accusés du Platonisme. Par. 1711. 4. — J. L. Mosheim: Comment. de turbata per recentiores Platonicos eccles., in dissertt. hist. eccl. Vol. I, p. 85. — J. A. Cramer: Von dem Einflusse der alex. Schule in die Schicksale und Lehren der christl. Religion, in der Fortsetzung von Bossuet: Einl. in die Gesch. der Welt und der Religion. 2. Theil, S. 268 ff. — C. A. Th. Keil: Exercitationes de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis. Lips. 1793—1816 seq. 4. Comment. I—XXI. u. in dess. opuscc. — H. Nic. Clausen: Apologetae eccl. christ. Ante-Theodosiani Platonis ejusque philosophiae arbitri. Hafn. 1817. — Baumgarten-Crusius: De veteris Platonismi christiani atque ethnici discrimine, in Ejusd. Opuscula theolog. Jen. 1836. 8. No. 12. — A. C. Roth (praes. J. B. Carpzov): Trinitas platonica. Lips. 1693. 4. — J. W. Jani diss. (praes. J. G. Neumann): Trinitas platonismi vere et falso suspecta. Viteb. 1708. 4.

§. 164. *Origenes.*

Origenis opp. omnia etc. op. et stud. Car. Vinc. de la Rue. Par. 1733—59. IV Voll. f. — ed. Oberthür, XV Voll. 8. Würzb. 1785 sqq. — ed. H. E. Lommatzsch, VIII Voll. Berol. 1831—38. 8. — adversus Celsum lib. ed. Guil. Spencer. Cantabr. 1658. 4. Deutsch mit Anm. v. Mosheim. Hamb. 1745. 4. — de principiis. Primum separatim edid. et annot. instr. E. R. Redepenning. Lips. 1836. 8. — über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch von K. F. Schnitzer. Stuttg. 1835. 8. — Cf. G. A. Heigl: Der Bericht des Porphyrios über Origenes. Regensb. 1835. 4. — Doctrina Origenis de λόγῳ divino ex disciplina neoplatonica illustrata a F. G. Rettberg; in Illigens hist. theol. Zeitschr. 1833. I, S. 39—64. — G. Thomasius: Origenes. Nürnb. 1837. 8. — F. G. Gass: De dei indole et attributis Origenes quid docuerit inquiritur. Vratisl. 1838. 8. — Eine unächte Schrift ist das von J. C. Wolf herausgegebene Compendium historiae philosophicae antiquae s. philosophumena, quae sub Origenis nomine circumferuntur. Hamb. 1706. 8. und 2. Aufl. eb. 1716.

Der Kirchenvater **Origenes** ist häufig mit dem heidnischen Neuplatoniker Origenes (s. §. 143. Anm. 3.) verwechselt worden. Er wurde 185 in Aegypten von christlichen Eltern geboren, war darauf ein Schüler des Clemens Alexandrinus und (wenn nicht auch hier eine Verwechslung) des Ammonios Sakkas. Mit ungemeiner Begeisterung dem Christenthum zugethan ward er endlich Lehrer an der katechetischen Schule zu Alexandria. Bei den Verfolgungen im J. 215 musste er Alexandria verlassen. Er hielt sich bis zu seiner Rückkehr in Cäsarea in Palästina auf und reiste 228 nach Griechenland. Da er in den Verdacht der Ketzerei gekommen war, so musste er Alexandria abermals verlassen und ging 231 wieder nach Cäsarea in Palästina, wo er das Amt eines öffentlichen Lehrers verwaltete. Eine Christenverfolgung vertrieb ihn und er ging 235 nach Cäsarea in Kappadokien. Von hier kehrte er später nochmals nach Palästina zurück, bereiste Griechenland und Arabien und starb 252 zu Tyrus. Er fand noch lange nach seinem Tode eben so heftige Gegner als eifrige Verehrer. Seine Schriften wurden 300 Jahre nach seinem Tode als ketzerisch mit dem Bannfluche belegt. Ueber die zeitgemässe Stellung der Philosophie gegen die Offenbarung spricht er sich in der Vorrede zu seinem vorzugsweise philosophischen Werke περὶ ἀρχῶν [1]) so aus: *Man muss nur das als wahr annehmen, was von der kirchlichen und apostolischen Lehre nicht abweicht. Man muss wissen, dass die Apostel die nothwendigen Stücke des Glaubens auch für Unfähigere vollkommen deutlich vorgetragen haben. Hingegen die Gründe ihrer Behauptungen aufzusuchen, haben sie denen hinterlassen, welche vorzügliche Gaben des heiligen Geistes empfangen würden. Von andern Dingen haben sie gesagt, dass sie sind; wie sie aber sind und woher sie sind, haben sie verschwiegen, damit die Weisheitsfreunde der folgenden Zeit Gelegenheit haben möchten ihren Geist zu üben. — Man muss die allgemein angenommene Kirchenlehre zu Grunde legen und dann weitere Untersuchungen anstellen, um aus den Sätzen, welche man entweder in der heiligen Schrift findet oder durch richtige*

Folgerungen herausbringt, ein Ganzes, einen zusammenhängenden Lehrbegriff zu errichten. Von Origenes wurde auf diese Weise zuerst das Christenthum in dessen erster und einfachster Explication durch die Apostel von der wissenschaftlichen Auffassung desselben unterschieden, und man hat ihn daher nicht mit Unrecht den Vater der Religionsphilosophie genannt. Eine selbständige Erkenntniss Gottes hielt Origenes für unmöglich, nur durch Gott selbst kommt der Mensch dahin ihn zu suchen und zu schauen [2]). Den Ansichten der neuplatonischen Philosophie angemessen setzte Origenes Gott, den durch Worte und Gedanken nicht völlig ausdrückbaren [3]), über Vernunft und Seiendes [4]), bezeichnet die Vorsehung als eine Alles in sich begreifende göttliche Kraft [5]), und nennt die Macht Gottes begrenzt [6]). In der Lehre von der Dreieinigkeit nähert er sich, wie die meisten philosophirenden Kirchenväter, dem Philon und nimmt den λόγος als den Sohn Gottes, durch welchen vom Vater Alles geschaffen. Der heilige Geist ist die erste über alle Creaturen erhabene Schöpfung durch den λόγος [7]). Uebereinstimmend mit den Neuplatonikern setzt er die Seligkeit in das Schauen Gottes [8]). Das Böse in der Welt hat dem Origenes kein positives Dasein, indem es theils eine Aeusserung der Freiheit der vernünftigen Geschöpfe, theils *nur* scheinbares Uebel, in Wahrheit eine Aeusserung göttlicher Gerechtigkeit, welche den Geschöpfen ein ihrem Verhalten gemässes Schicksal bereitet [9]). So schwach diese Lehre des Origenes auch ist, so erkennt man doch, wie er einen Versuch macht die Versöhnungslehre des Christenthums, von welcher er durchdrungen ist, verständig zu expliciren. Nicht sowohl einen Erweis der christlichen Lehren fordert Origenes von der Philosophie, als vielmehr eine weitere und tiefere Ergründung derselben. Während die Neuplatoniker als die ursprüngliche Quelle aller Gotteserkenntniss jenes Sichversenken in Gott annehmen, zu dessen Herbeiführung sie nur das äusserliche Mittel der Abstraction von aller Endlichkeit angeben, ist dem Origenes diese Quelle das Christenthum. In den Resultaten der Forschung, der wissenschaftlichen Explication der zu theil gewordenen Offen-

barung, muss er mit den Neuplatonikern schon darum übereinstimmen, weil jene scheinbar verschiedenen Quellen in Wahrheit dieselben sind, nur dass die der Neuplatoniker noch durch die, wie eben der Kampf gegen die Sinnlichkeit beweist, nicht völlig in Gott aufgegangene Endlichkeit getrübt ist.

1) Inhalt des Werks περὶ ἀρχῶν. Buch I: Lehre von Gott, von Christo, vom heiligen Geiste, vom Sündenfall, von den vernünftigen Wesen, von dem Ende der Welt, von den körperlichen und unkörperlichen Wesen, von den Engeln. Buch II: Ueber die Welt, über die ewige Dauer der Körper, vom Anfange der Welt und ihren Ursachen, von der Identität des Gottes im A. T. mit dem im Neuen, von der Menschwerdung Christi, von der Beschaffenheit der Seele, von der Auferstehung des Leibes, von den Strafen und Belohnungen nach dem Tode. Buch III: Von dem freien Willen, von den Versuchungen böser Geister, von der dreifachen Weisheit, von den menschlichen Versuchungen, von dem zeitlichen Ursprunge der Welt und dem Aufhören derselben. Buch IV: Von der Göttlichkeit der heiligen Schrift und von ihrer Auslegung, Recapitulation des Inhalts des ganzen Werkes. — Der wegen seines Fleisses Ἀδαμάντινος oder Χαλκέντερος zubenannte Origenes soll gegen 6000 Schriften verfasst haben, von denen nur noch wenige übrig. Auch die Schrift περὶ ἀρχῶν besitzen wir bis auf einige Bruchstücke nicht mehr im Original, sondern statt dessen eine wahrscheinlich vielfach verfälschte lat. Uebersetzung des Rufin. — Besonderes Intresse bieten die acht Bücher wider den Celsus, einen epikureïschen Philosophen, indem wir in ihnen nicht nur die Ansichten des Origenes, sondern auch die Angriffe eines heidnischen Philosophen gegen das Christenthum kennen lernen. Die Einwürfe des Celsus werden meist mit dessen eigenen Worten angeführt.

2) Orig. contra Cels. l. VIII, §. 42. p. 724. 725: *Platon sagt es sei schwer den Vater und Baumeister der Welt zu finden und unmöglich ihn, wenn man ihn gefunden hat, Allen bekannt zu machen. Wir behaupten dagegen, dass die menschliche Natur für sich selbst nicht im Stande sei ihn zu suchen und ihn wie er ist zu schauen, wenn nicht derjenige Beistand leistet, welcher gesucht wird.*

3) Orig. contr. Cels. l. VI, §. 65. p. 682.

4) Orig. contr. Cels. l. VII, §. 38. p. 720.

5) Orig. contr. Cels. l. VI, §. 71. p. 686.

6) Orig. de princip. l. II, c. 9. p. 97. Darüber scheint er aber das bei der Schöpfung eintretende Moment der ἀπειρία, die Nothwendigkeit des Gegensatzes von πέρας und ἀπειρία übersehen zu haben.

7) Cf. Orig. Comment. in Jo. Opp. t. IV, p. 60. Adv. Cels. l. VIII, opp. t. I, p. 750. De princip. l. I, c. 3. p. 62. Weitläufig äussert sich Origenes über die Möglichkeit einer Identität des Menschen Jesu mit dem göttlichen λόγος, und kommt, obschon er geflissentlich den Unterschied zwischen sterblichem Leibe, menschlicher Seele und göttlichem λόγος festhält, zu dem Bewusstsein von der vollkommnen

Versöhnung durch und in Christus, indem er contra Cels. l. III, §. 41. p. 474 sagt: *Der sterbliche Körper und die menschliche Seele, welche der Logos hatte, haben nicht nur durch die Gemeinschaft mit ihm, sondern auch durch die Einheit und Vermischung die erhabensten Eigenschaften angenommen und sind seiner Gottheit theilhaft geworden, in Gott übergegangen.* Die Liebe verbindet in Jesu die menschliche Seele auf das wahrste und vollkommenste mit dem λόγος. Cf. Orig. de princip. l. II, c. 6. §. 3.

8) Cf. Orig. de princip. l. I, c. 1.

9) Cf. Orig. contra Cels. l. IV, opp. t. I, p. 553 et 554. Ib. l. IV, p. 674—676. Comment. in Jo., opp. t. IV, p. 65. De princip. l. II, c. 9. §. 4., opp. t. I, p. 94. Be dieser Ansicht konnte sehr wohl (und hierin stimmt die Schrift mit dem Neuplatonismus überein) als Quelle der Bösen die Vereinigung des Geistes mit der Materie, insofern es nicht zur Versöhnung gekommen, betrachtet werden; das Christenthum (die Beschneidung der Vorhaut des Herzens, d. h. die geistige Vereinigung mit Gott, im Gegensatz gegen den alten Bund) ist dann die Befreiung von dieser erblichen Befleckung. Cf. Orig. Comment. in Matth., opp. t. III, p. 685. In Luc. Homil. XIV, opp. t. III, p. 947. 948. In Jerem. Hom. V, opp. t. III, p. 160. — Schwach nannte ich oben die Ansicht des Origenes, weil die Freiheit nicht die Sünde des Menschen verursacht, sondern die nach ihrer Möglichkeit unerklärt bleibende Willkühr, und weil die Erklärung des physischen Bösen als eines Thuns Gottes zur Handhabung der Gerechtigkeit gegen die Sünder durchaus anthropomorphisch ist.

§. 165. *Synesios. Aineias. Nemesios.*

Synesii opp. ed. princ. Turnebi. Par. 1553, f. Opp. quae extant omnia. Gr. ac lat. ed. Dionys. Petavii. Par. 1612, f. 1631, 1633. — Synesios des Kyrenäers Aegyptische Erzählungen über die Vorsehung. Griechisch und deutsch etc. von J. G. Krabinger. Sulzbach 1835. 8. — Synesii Cyr. Calvitii Encomium. Ad fidem etc. Mss. rec. interpret. german. instruxit et etc. annott. adjecit J. G. Krabingerus. Stuttg. 1834. 8. — Hymnes de Synesius, évêque de Ptolémaïs. Traduits du grec en français, avec le texte en regard. Par J. F. Gregoire et Fr. Z. Collombat. Lyon 1836. 8. — Cf. Heineccii disp. de philosophis semichristianis. Hal. 1714. 4. — P. Ad. Boysen: Philosophumena Synesii. Cyren. Hal. Magd. 1714. 4. — De Synesio Philos., Libyae Pentapoleus Metropolita. Comm. subm. Aem. Th. Clausen. Kopenh. 1831. 8.

Nemesii περὶ φύσεως ἀνθρώπου pr. ed. Gr. et lat. a Nicasio Ellebodio. Antv. 1565. 8.; ed. J. Fell. Ox. 1671. 8. Gr. et lat. ed. et animadv. adj. Ch. Fr. Matthaei. Lips. 1802. 8. Nemesius über die Freiheit, aus d. Gr. von Fülleborn, in dess. Beiträgen I. St.

Während bei Origenes die Uebereinstimmung mit den Neuplatonikern auf einem durchaus innern Grunde, wie wir gesehen haben, beruht, ist dieselbe bei Synesios von Kyrene äusserlicher. Derselbe war ein Schüler der Hypatia, liess sich später taufen und wurde 410 Bischof von Ptolemais. Seine tiefsinnigen Speculationen sind offenbar

nicht aus dem Christenthum hervorgegangen, sondern aus dem Neuplatonismus selbst, so dass er ein Bekenner des Christenthums eben um der in ihm aufgefundenen Uebereinstimmung desselben mit dem Neuplatonismus geworden, nicht aber aus speculativer Betrachtung des Christenthums zu dem Neuplatonismus verwandten Ideen gekommen zu sein scheint. Daher strebt er auch neuplatonisch nach einer Reinigung von dem Schmutz der Sinnlichkeit, ohne die Versöhnung in ihrer Völligkeit begreifen zu können, und setzt so den Sieg des Geistes in eine Befreiung von der Materie, anstatt in eine Vergeistigung derselben. Hiermit hängt zusammen, dass er auch keine Auferstehung des mit einem Leibe bekleideten Menschengeistes annehmen konnte, in welcher Lehre sich die christliche Versöhnung zwischen Geist und Materie aufs vollkommenste ausspricht. Seine Hymnen, erhaben und geistvoll, enthalten neuplatonische Gedanken, welche sich an christliche Vorstellungen anknüpfen [1]). — Auf ähnliche Weise suchte auch der schon erwähnte Aineias von Gaza das Christenthum mit neuplatonischer Philosophie zu verschmelzen [2]). — So vorwaltend auch der Zeit gemäss das Studium der platonischen Philosophie war, so wurde doch auch schon in den ersten Jahrhunderten des Christenthums Aristoteles von den Christen so wenig wie von den heidnischen Neuplatonikern ganz vernachlässigt. Zeugniss gibt der um 380 blühende Bischof zu Emesa in Phönizien, Nemesios, welcher in seiner Schrift über die Natur des Menschen dem Aristoteles folgte.

1) Einige Proben aus den Hymnen des Synesios (nach der Beilage X zu Rixner's Gesch. der Philos. Bd. I.) werden zur Bestätigung des Gesagten dienen.

Welch erhaben Lied wird mir nun
In heiligen Wehen geboren?
Er aus sich selbst das Beginnen,
Vater, Regierer der Wesen,
Unerzeugt ist er und über des
Himmels erhabenen Gipfeln,
Erfreuend sich ewigen Ruhms;
Unerschüttert thronet die Gottheit,
Er, der Einheiten heilige Einheit,
Der Monaden erste Monas,
Die der Gegensätze Einheit
Vereinigt, und dann gebar in
Ueberwesentlichen Wehen;
Hieraus entsprang jenes Eins, das
Wunderbar durch die Gestaltung,
Die erst erzeugte geströmet,
Eine dreifache Kraft besass.
Der erhabene Quell wird durch der
Kinder Schönheit gekrönet,

Die der Mitte entströmend
Um die Mitte sich versammeln.
Allzu kühne Leier schweige,
Schweig und nicht verkünde dem Volke
Der Heiligthümer geheimstes.
Wohlan! von Irdischem singe,
Schweigen bedeck das Erhabne.
Es bekümmre sich aber der Geist
Um die Welten uns erkennbar. —
Denn des Menschengeistes Ursprung,
Der erhabne, ist ja darin,
Der untheilbare getheilet.
Zum Stoffe stieg dann hernieder
Der unsterbliche Geist, der Zeuger,
Er, der unsterbliche Sprosse,
Zwar gering, doch der Erzeuger;
Ganzer Geist in Alles er ganz,
Und er allein ja ergossen: — —
Wälzt des Himmels Wölbungen er
Und diess Weltall beherrschend, in
Der Gestaltungen manche zerstreut
Ist vertheilt er zugegen. —
Der kreist in der Sterne Lauf, der
In der seligen Engel Chören,
Und der ruht in festen Banden
Der erdgebildeten Hülle. —
Und entfernt von den Erzeugern
Trank aus finsterm Vergessensquell
Er mit blinder Sorge und Aengsten
Die traurige Erde schauend. —
Doch Gott, ins Sterbliche schauend,
Ist drinnen, ist Lichtstrahl
Für des Auges offene Sinne.
In denen, die herabsanken,
Wohnt eine Kraft, die sie zum Himmel
Raft, wenn aus des Lebens Sturme
Sie gerettet fliehn, und freudig
In des Vaters Wohnung eilen.

— — — — —

Aller Väter du
Vater, Selbsterzeuger,
Vor und ohne Vater,
Du dein eigner Sohn,
Eins, das früher als Eins,
Des Seins Saame.
Mitte aller,
Vorunwesllicher Geist (προανού-σιε νοῦ),
Der Welt Wurzel,
Der ersten Dinge
Allscheinendes Licht,
Die verständige Wahrheit,
Weisheitsquelle du,
Du verborgener Geist
In dem eigenen Glanz,
Auge dein eigenes (ὄμμα σεαυτοῦ),
Uebertreffend den Geist (ἐπέκεινα νόων),
In verschiedenes wandelnder
Geist, Erzeuger des Geistes,
Du der Götter Ursprung,
Geistererschaffer
Und Seelennährer,
Quell der Quellen,
Anfangs Anfang,
Wurzel der Wurzeln,
Der Einheiten Einheit,
Du der Zahlen die Zahl,
Du erste der Zahlen;
Wissen und wissend
Und das Gewusste
Und vorm Gewussten.
Eins und Alles,
Eins des Alles,
Eins auch vor Allem;
Saame von Allem,
Wurzel und Gipfel,
Wissen im Wissenden,
Gatte und Gattin,
Diess und jenes sagt
Der verborgene Geist,
Abgründe, nicht zu
Nennende umkreisend:
Du auch bist, was gebiert,
Das Geborne du auch,
Du auch Leuchtendes,
Das Erleuchtete auch,
Du verborgen im
Eigenen Lichtglanz,
Eins und Alles,
Eins in dir selbst
Und durch das Alles.
Den du ausgegossen,
Unnennbar erzeugt,
Dass den Sohn du erzeugst,
Hehre Weisheit, den
Welten-Erschaffer.
Ausgegossen du bleibst
In untheilbaren Theilen,
Stets zu erforschen (? μαιευόμενος). —
Einheit (μονάς), dich sing ich,

Du unzähliger
Welten Regierer;
Du Natur der Natur
Wärmst die Natur,
Der Sterblichen Mutter,
Das Ebenbild
Des Unsterblichen;
Dass auch der niedrigste
Theil in dem Weltall
Ein fremdes Leben
Durch das Loos sich erhielt,
Nicht war es Recht,
Die Hefe des Weltalls
Auf den Gipfel zu stellen;
Was beschlossen ja ward
In der Dinge Chor,
Niemals vergeht es;
Eins von dem andern
Und durch einander
Alles geniessend.
Des Vorgehenden
Ewiger Kreislauf,
Durch deinen Hauch
Wieder auferblühend;
Dir steht in Allem
Der ewige Rethn. —
Jetzt aber trage
Ich des Stoffes ver-
Dunkelnde Makel,
Lüste auch halten mich,
Irdische Fesseln.
Du bist der Befreier
Und der Reiniger du!
Entferne das Unheil,
Entferne die Krankheit,
Entferne die Fesseln auch,
Ich trag deinen Saamen,
Den sprühenden Blitz
Des vortrefflichen Geistes,
Ganz in des Stoffes
Tiefe versenkt.
Du hast ins Weltall
Einen Geist gelegt,
Und durch die Seele
Im Körper den Geist
Bewahrst du Herrscher.
Deiner Tochter (der Seele)
Erbarme dich Seliger;
Von dir ging ich ja aus,
Der Erde zu dienen,
Und aus dem Dienste
Gerieth ich in Knechtschaft.
Mit zaubrischen Künsten
Hat der Stoff (die Materie) *mich gebannt.*
Noch aber sind in mir
Winzig die Kräfte,
Heimliche Funken,
Denn nicht alle
Kraft hat er gelöscht.
Verbreitet sind häufig
Von oben die Stürme,
Sie die blenden das Aug,
Das auf den Gott schaut.
Sieh auf mich, Richter
Selbstbewussten Lebens,
Sieh die dir flehende
Seele auf Erden,
Die nur nach geistigem
Aufschwunge sich sehnet.
Du aber erleuchte, o Herrscher,
Den zurückstrebenden Strahl,
Luftige Schwingen gebend
Schneid ab die Bande,
Löse die Fesseln der
Zweifachen Leidenschaft,
Wodurch die Seele
Die listige Natur
Unter die Erde drückt.
Hilf, dass ich flüchtig
Aus des Leibes Banden
Schnell den Sprung erhebe
Zu deinem Hofe,
Zu deinem Busen,
Woraus der Seele
Quelle hervorfleusst.
Himmlischer Tropfen bin ich
Gegossen zur Erde. —
Der Quelle gib mich
Woraus ich geflossen,
Flüchtig und schüchtern.
Lass zum urschöpfrischen
Lichte sie kehren. — —
Lasse du, o Vater!
Ins Licht getauchet
Nimmer die Seele
Im Schlamme der Erde,
Aber auch so lange
Ich in des Körpers
Fesseln verweile
Beschere stilles
Seliges Glück mir. —
— — — —
Dich sing ich, o Sohn!
Erstgeborner,
Dich ersten Lichtglanz.
Sohn, du Ruhmvollster,
Des höchsten Vaters,
Seliger! mit dem grossen
Vater preis ich dich,
Den von dir und dem
Vater kommenden
Fruchtbaren Willen,
Den mittleren Anfang

Und den heiligen Geist.
Mitte des Vaters,
Mitt' auch des Sohnes,
Selbst die Mutter,
Selbst die Tochter,
Selbst die Schwester,
Die entbindet die
Heimliche Wurzel.
Dass ausgegossen würde
In dem Sohne der Vater,
Hat der Ausfluss selbst
Saamen gefunden,
Und besteht nun mitten
Aus dem Gotte ein Gott. —
— — — —
Durch den Sohn aber
Und durch des ewigen
Vaters hochgepriesenen
Ausfluss hat der Sohn nun
Form erhalten.
Einheit und Dreiheit,
Einheit, die immer bleibt,
Und die Dreiheit du.
Vater unkennbar,
Vater unnennbar,
Unkennbar dem Geist,
Unnennbar durchs Wort,
Geist bist du des Geistes.
Der Seelen Seele,
Natur der Naturen.
Lass mich fliehen den
Dämon des Stoffs,
Der Gelüste Kraft; —
Den Freund aber gib, den
Genossen mir, Herr!
Den heiligen Boten
Der heiligen Stärke,
Dass auch im Leben,
Dem irdischen hier
Durch dein Preisen
Sich vermehre der
Seele Kühnheit; —
Dass auch im Leben
Nach dem Geschicke
Und nach den Banden,
Den Erdbeschwerden,
Rein von dem Stoffe,
Wie möglich ich fahre
In deine Wohnung,
Hin an deine Brust,
Woher der Seele
Quelle hervorfliesst.
Du reiche die Hand mir,
Du rufe mich, Seliger,
Führe aus dem Stoffe
Die flehende Seele. —

2) S. §. 150, Anm. 10.

§. 166. *Augustinus.*

Augustini Opp. ed. Erasmns. Bas. 1528—9. 10 T. nnd 1569. 11 T. f. — (ed. Lovaniensium theologorum.) Antv. 1577. 10T. f. — (ed. Benedict.) Paris. 1677—1700. 11 T. f. — ed. Cleric. Antv. Amst. 1700—3. 12 T. f. Edit. Parisiana altera, emend. et aucta. Paris. 1835 ss. 8. — Venet. 1835 ss. f. — Cf. Collect. select. ss. Ecclesiae Patrum etc. accur. Coillau et Guillon. Einzelne Schriften sind häufig herausgegeben worden, in neuster Zeit: Augustini Operum supplementum I. continens sermones ineditos etc. Op. et. stud. D. A. B. Coillau nec non et D. B. Saint-Yves. Paris. 1836. f. — Aug. Confessiones ed. C. H. Bruder. Ed. ster. Lips. 1837. 16. (Deutsch von G. Rapp. Stuttg. 1838.) — August. de civitate Dei libri XXII. Lips. 1825. 8. Deutsch von Silbert. 2 Bde. Wien 1826. 8. — Possidii vita Augustini. Ed. Joh. Salinas. Rom. 1751. 8. Augsb. 1764. 8. (Dass. auch in den meisten Ausgaben der Werke Augustins.) — Cornel. Jansenii Augustinus. Lovanii 1640. f. — Ph. Marbeinecke: Ottomar, Gespräche über des Augustinus Lehre von der Freiheit des Willens und der göttlichen Gnade. Berl. 1821. 8. — G. F. Wiggers: Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus etc. Hamb. 1821—33. 2 Thle. 8. — — C. Fortlage: Aurelii Augustini doctrina de tempore ex libro XI. Confess. depromta, Aristotelicae, Kantianae aliarumque theoriarum recensione aucta et congruis hodiernae philosophiae ideis amplificata. Heidelb. 1836. 8.

Der berühmteste unter allen Kirchenvätern, **Aurelius Augustinus**, wurde 354 zu Tagaste in Afrika als Sohn eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter geboren, führte in seiner Jugend ein lockeres Leben, war eine Zeit lang mit der Sekte der Manichäer verbunden, bildete sich zum Lehrer der Beredtsamkeit und wurde 387 in Mailand vom Bischof Ambrosius getauft. Im J. 388 kehrte er nach Afrika zurück und wurde 391 Presbyter, 395 Bischof zu Hippo. Als solcher starb er 430 [1]). — Er hat eine grosse Menge theologischer und religiöser Schriften hinterlassen und kämpfte mit glühendem Eifer sowohl gegen die heidnischen Denker, als gegen ketzerische Lehrer in der christlichen Kirche, welche die Reinheit der katholischen Lehre gefährdeten. Durch ein Edict des Kaisers Theodosius erlangte nämlich die katholische Kirche im J. 380 äussere Befestigung, und die in grosser Anzahl und verschiedenen Parteien vorhandenen andersdenkenden Christen wurden als Ketzer verdammt und der Verfolgung preisgegeben [2]). Augustin selbst förderte die Verfolgung der Donatisten kräftig [3]). Er gab durch seine Schriften der katholischen Kirche eine Haltung und einen Charakter, welcher ihr eigen geblieben ist bis auf die neuste Zeit und sich in Schrift- und Kunstwerken vielseitig ausgesprochen hat. Auf diese Weise ist Augustin auch als Schöpfer einer neuen Kunst und Literatur anzusehen [4]).

1) Ueber sein Leben vergl. das oben angeführte Werk: **Possidii** vita Augustini und **Augustini** Confessiones. Ueber diese Schrift s. F. C. **Schlosser's** Universalhistorische Uebersicht der Geschichte der alten Welt und ihrer Cultur. Th. III, Abth. 4. S. 55 ff.

2) Jenes Edict lautet: *Es ist unser Wille, dass alle Völker, welche durch unsere Milde und Mässigung regiert werden, festiglich der Religion anhängen, die durch den heiligen Petrus den Römern gelehrt wurde, durch getreue Ueberlieferung bewahrt worden ist und jetzt durch den Papst Damasus und durch den Bischof Peter von Alexandria, einen Mann von apostolischer Heiligkeit, bekannt wird. Nach der Vorschrift der Apostel und den Lehren des Evangeliums lasset uns glauben an die alleinige Gottheit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes unter gleicher Majestät und heiligster Dreieinigkeit. Wir ermächtigen die Bekenner dieser Lehre den Titel katholische Christen anzunehmen, und da wir alle Andere für ausschweifende Wahnsinnige erachten, brandmarken wir sie mit dem schmählichen Namen Ketzer und erklären, dass ihre Conventikel nicht*

länger den ehrwürdigen Namen Kirchen führen dürfen. Ausser dem Verdammungsurtheile göttlicher Gerechtigkeit müssen sie gewärtig sein die strengsten Strafen zu erleiden, welche unsere Obmacht, geleitet durch himmlische Weisheit, für zweckmässig erachten wird ihnen zuzuerkennen. Cod. Theod. l. XVI, tit. I. leg. 2. Vergl. Gibbon's Geschichte des Verfalles etc. übers. von J. Sporschil S. 893. Durch dieses Edict wurde zunächst der in Konstantinopel herrschende Arianismus gestürzt. Ihm folgten noch eine Reihe ähnlicher Edicte.

3) Cf. August. epist. CLXXXV. Augustin reizte den heuchlerischen Günstling Olympius, der auch ihn mit dem Scheine der Frömmigkeit getäuscht hatte, zu eifriger Betreibung der Verfolgungen aller nicht rechtgläubigen Christen auf.

4) Vergl. J. C. Schlosser: Universalhist. Uebersicht der Gesch. der alten Welt. Th. III, Abth. 4. S. 34 — 75. Hier heisst es u. a.: *Was Augustins Verhältniss zur Geschichte der Menschheit und ihrer Bildung überhaupt angeht, so braucht man nicht einmal daran zu erinnern, dass seine Schriften Jahrhunderte lang Quelle der christlichen Philosophie und Theologie waren, sondern nur auf die Bewegungen aufmerksam zu machen, welche durch Augustins Schüler in den verschiedensten Zeiten veranlasst wurden. Man erinnere sich an die Streitigkeiten über Pelagius Lehre von der Freiheit des Willens und an die Folgen dieser Streitigkeiten, man denke an den Streit Abälards mit dem heiligen Bernhard, wobei es besonders auf Augustins Lehre ankam. Dieser Streit erneuerte sich zwischen Calvin und seinen strengen Schülern gegen Luther und die Seinigen und veranlasste Spaltung in der reformirten Kirche durch die Verfolgung der sogenannten Arminianer, die den strengen Grundsätzen der eigentlichen Calvinisten entgegen waren. Der Streit der Jansenisten der katholischen Kirche mit den Molinisten dauerte bis auf unsere Tage fort und trug sogar zum Ausbruch der Revolution in Frankreich bei; die berühmtesten Mitglieder des gesetzgebenden Körpers waren aus dem Jansenismus oder aus Augustins strenger Lehre hervorgegangen. Selbst die Fehler von Augustins Schriften, seine sich überall aussprechende afrikanische Natur, sein Schwulst, seine Leidenschaftlichkeit verschafften ihm zu einer Zeit, wo die Einfalt des Alterthums der orientalischen Prophetenweisheit und der überschwänglichen Kriegsbegeistrung der neuen Völker weichen musste, Eingang in die Herzen und Schulen. Diese Wirkung von Augustins Schriften ward überdem noch dadurch vermehrt, dass er durch den Gang seines Lebens und selbst durch seine Schwachheiten mit dem menschlichen Herzen und den Forderungen desselben bekannter geworden war, als diejenigen zu sein pflegen, die sich von dem Wege der Tugend und Pflicht nie verirrten. Augustin ward aus einem Advocaten ein Prediger, aus einem Manichäer ein rechtgläubiger Christ, aus einem Bewundrer des Cicero ein Anhänger der typischen Weisheit des Ambrosius, der mystischen der Platoniker und ein Verfechter der Lehre des Apostel Paulus vom Glauben; es konnte ihm daher an Reichthum und Mannigfaltigkeit der Gedanken nicht fehlen, doch wird er nothwendig auch oft schwülstig und dunkel.* Im Folgenden gibt Schlosser eine ausführliche Darlegung des Inhalts und der Form des berühmten Werkes De civitate Dei.

§. 167. *Fortsetzung.*

Mit begeisterter Frömmigkeit und feuriger Beredtsamkeit hat Augustin zur Verbreitung und Befestigung des Christenthums beigetragen, zugleich aber auch mit einer nur aus der Macht des Geistes Gottes in ihm und seinem speculativen Tiefsinn erklärlichen Bestimmtheit in den scheinbar widerspruchsvollsten Vorstellungen den Inhalt der Offenbarung ausgesprochen und denselben mit der Hartnäckigkeit der Ueberzeugung festgehalten [1]). Er hat so vorzugsweise zu Ausbildung der Kirchenlehre beigetragen. Indem der ewige Inhalt nicht in der flüssigen, in sich bewegten Form des Gedankens, sondern in der starren Form endlicher Vorstellungen festgehalten wurde, wurde er (wie solches der Religion angemessen ist) populär, d. h. dem ungebildeten, stets nur die einzelne Vorstellung ins Auge fassenden Verstande begreiflich, trat aber zugleich mit dem gebildeten, die verschiedenen Vorstellungen untereinander und als Glieder eines Ganzen vergleichenden Verstande in den entschiedensten Widerspruch, weil die Unangemessenheit der endlichen Form für den ewigen Inhalt in den schreiendsten Widersprüchen sich kund geben musste [2]). Aus dem Gefühle der Unzulänglichkeit endlicher Vorstellungen für ewigen Inhalt ging jene Verjenseitigung eines adäquaten Lebens des Geistes (gegen welches das in der Endlichkeit befangene diesseitige nur eine vorbereitende Qual) hervor, durch die der christlichen Kirche ein Stempel aufgedrückt ward, welcher der Religion des freudigen Sieges des Geistes über Tod, Sünde und Mangel ganz unangemessen war; das gegenwärtige Himmelreich auf Erden ward ein jenseitiges Reich der Zukunft [3]). Auf diese Weise stellte Augustin die Kirchenlehre als ein Gebäude hin, welches durch seine innere Consequenz eine Festigkeit besass, die ihm tausendjährigen Bestand sicherte, obschon es äusserlich so sehr den Waffen des Verstandes blossgestellt war, dass es schon den ersten Angriffen desselben erliegen zu müssen schien. Wie aber durch Augustin die Kirchenlehre ihre entschiedene Ausbildung erhielt, so wurde durch ihn

auch auf das bestimmteste die christliche Theologie von der heidnischen Philosophie geschieden und dieser ein bestimmtes, eben nicht ehrenvolles Verhältniss zu jener angewiesen, während bei den bisher erwähnten Kirchenvätern noch eine Vermischung von christlicher Theologie und heidnischer Philosophie stattfand, wo diese nicht schlechthin verworfen wurde. Die selbständigen heidnischen Philosophen werden als untereinander uneinige *Menschen, die als solche mit menschlichen Sinnen und menschlichen Räsonnements geforscht hätten*, geschildert [4]), während der einzige Weg zum Heile das Christenthum sei [5]). Das Ehrenvollste, was z. B. den Platonikern nachgesagt wird, ist, dass sie sich der Wahrheit genähert, aber immer in einer weiten Entfernung geblieben, und dass sie, wenn sie einer spätern Zeit angehört hätten, wohl Christen geworden wären [6]). Doch wird auch dieses Lob in einer spätern Schrift zurückgenommen [7]). So empfiehlt Augustin zwar den Lehrern des Christenthums das Studium der philosophischen Schriften, obschon das, was aus ihnen zu lernen sei, nicht mit dem Christenthum verglichen werden könne, — aber nur als eine Nebenarbeit, bei welcher man das unter den vielen Schlacken durch Leitung der Vorsehung befindliche Gold sorgfältig hervorzusuchen habe [8]). Man sieht wie alles Intresse nur auf den Inhalt gerichtet war und wie die Verschiedenheit der Formen, unter denen derselbe Inhalt besessen werden kann, noch gar nicht ins Bewusstsein kam. Wie wenig philosophisch diess nun auch ist und wie gering daher auch der Werth der augustinischen Lehre ist, wenn man sie als ein System der Philosophie betrachtet, so hat dieselbe doch für den Philosophen in doppelter Hinsicht grosses Intresse, indem sie einerseits die Kirchenlehre charakterisirt, an welcher sich während des ganzen Mittelalters die Philosophie bildet, andererseits aber auch den Charakter dieser Philosophie selbst ausdrückt. Auch der in Wahrheit unphilosophischen Darstellung Augustins sieht man nämlich an, dass sie theilweise eine Frucht der Beschäftigung mit der Philosophie ist, so dass diese, wenn auch nicht Quelle der darzustellenden Wahrheit und noch weniger

Zweck des Denkens und Darstellens, doch das Mittel ist, die durch die Offenbarung gegebene Wahrheit auf prägnante und verständliche Weise auszusprechen und religiöse Vorstellungen möglichst zu vermitteln und zu rechtfertigen.

1) Es tritt dieses besonders in dem Streite gegen die Pelagianer hervor. Pelagius, Cölestius und Julian von Eclanum waren die hauptsächlichsten Vertheidiger der ketzerischen Ansicht, welche unter dem Namen des Pelagianismus bekannt ist. Es bezieht sich dieselbe namentlich auf die Lehre von der Sündhaftigkeit des Menschen und auf die göttliche Gnade. Während Augustin behauptete, dass alles Gute, was der Mensch hat und thut von Gott sei, ohne dass der Mensch das Vermögen habe, selbst etwas dazu beizutragen, soll nach den Pelagianern der Mensch durch seinen freien Willen der göttlichen Gnade sich würdig und fähig machen können. Die Unfähigkeit des Menschen zum Guten leitete Augustin in der historischen Fassung der Vorstellung bleibend von dem Sündenfall des ersten Menschenpaars ab und stellte so das Dogma von der Erbsünde fest. Nach Augustin waren die Folgen des Sündenfalls a) die Sterblichkeit aller Menschen, cf. De pecc. merit. et remiss. l. 1, c. 2. 11 et 13.; b) die Sündhaftigkeit aller Menschen, cf. De peccato origin. und de nuptiis et concupiscentia l. II, c. 34: *Durch jene grosse Sünde des ersten Menschen ist unsere Natur in das Schlechtere verändert worden, ist nicht nur sündhaft gemacht worden, sondern erzeugt auch Sünder etc.*; c) die Schuld aller Nachkommen Adams. Augustin hat Recht, wenn er die Lehre von der Erbsünde für hochwichtig erklärt, weil von ihr der Werth der Erlösung und der göttlichen Gnade abhängt. Cf. De peccato orig. c. 23. 24. Nur wenn der Mensch nicht aus eigener Macht zu Gott kommen kann, ist die Erbarmung des sich ihm offenbarenden Gottes ein freies Gnadengeschenk. Die Pelagianer dagegen hielten die Lehre von der Fortpflanzung der Sünde für minder wichtig. Obgleich auch die Pelagianer wie Augustin lehrten, dass der Mensch von Gott gut geschaffen worden sei und dass die ersten Menschen durch die Sünde die Beute des Todes geworden seien, so leiteten sie doch die Sterblichkeit aller Menschen nicht direct von dem ersten Sündenfall ab, läugneten die Erblichkeit der Sünde schlechthin und wollten die Schuld Adams nicht auf die Nachkommen desselben übertragen wissen. Weiter behauptete Pelagius, das Können des Guten komme von Gott allein, das Wollen und Vollbringen sei des Menschen, dem Gott die Freiheit gegeben. Cf. August. de gratia Christi contra Pelag. c. 4., wogegen Augustin insonderheit auch das Vollbringen Gott zuschrieb. Vergl. §. 169, Anm. 25. Nach Pelagius kann und soll der Mensch die göttliche Gnade verdienen, nach Augustin hat der Mensch vor Gott gar kein Verdienst, und Gott erwählt, wen er will. Augustin sagt über die Gnade De gratia Christi c. 24: *Nicht durch Gesetz und Lehre äusserlich, sondern durch innerliche und verborgene wunderbare und unaussprechliche Macht wirkt Gott in den Herzen der Menschen nicht nur wahre Offenbarungen sondern auch gute Willensbestimmungen.* Auch bezeichnet Augustin die Gnade als Inspiration der Liebe. Contra duas epist. Pelagianorum l. IV, c. 5. §. 4. Cf. op. imperf. contra Jul. l. II, c. 168. Erst durch die Liebe wird der Mensch wahrhaft frei. Zum crassesten Widerspruch mit dem gesunden Menschenverstande trieb Augustin die Lehre von der göttlichen Gnade in der Vorstellung von der Prädestination fort. Sie ist aber nur strenge Consequenz der von ihm festgehaltenen Ansicht

von der Gnade, darum hielt er an ihr fest, sprach recht schneidend alle ihre Härten aus und verläugnete sich selbst nicht das Gefühl für diese. Wenn nämlich die göttliche Gnade ganz unabhängig von irgend einem Verdienst des Menschen ist, so trifft sie diesen nur aus reiner Barmherzigkeit nach einer freien Wahl Gottes, deren Motive uns unerforschlich sind; und da der Wille Gottes von Ewigkeit ist, so sind einige Menschen von Ewigkeit her zur Seligkeit, (andere zur Verdammniss) vorherbestimmt, prädestinirt. De praedest. Sanct. c. 10: *Zwischen Gnade und Prädestination ist nur dieser Unterschied, dass die Prädestination die Vorbereitung der Gnade ist, die Gnade aber die Begabung selbst. Durch die Prädestination hat Gott vorausgewusst, was er selbst thun würde.* — (c. 19:) *Nicht weil er vorausgewusst, dass wir solche sein würden, sondern dass wir solche (Heilige und Reine) durch seine Erwählung selbst wären.* — (c. 13:) *Die Zahl derer, welche zum Reiche Gottes prädestinirt sind ist so bestimmt, dass keiner weder zu ihnen hinzugefügt noch aus ihnen ausgestossen wird.* Ep. 190, §. 10: *Von Gott sind die Guten nicht durch das Verdienst, sondern durch seine Barmherzigkeit ausgewählt.* Daher meint nun auch Augustin z. B. die ungetauft sterbenden Kinder wären verdammt etc. Cf. De anima et ej. orig. l. IV, c. 12. ep. 115, §. 1. Mit einer so widerstrebenden Vorstellung suchte Augustin durch das Beispiel zu versöhnen, dass einem Gläubiger durchaus freistehen müsse, einem seiner Schuldner die Schuld zu erlassen und sie von einem andern beizutreiben, nach seiner Wahl. Cf. De divv. quaestt. ad Simplician. l. 1, quaest. 2. Schon die Pelagianer wendeten gegen diese Vorstellung ein, dass sie den Unterschied zwischen Tugend und Laster aufhöbe. Augustin selbst war bemüht den üblen Folgen vorzubeugen, welche seine Lehre für die Moral haben konnte. Man darf nicht meinen, dass Augustin zu den erwähnten Vorstellungen durch Entwicklung des Gedankens gekommen sei, vielmehr ist er selbst niemals über jene eben so tiefsinnigen als widerspruchsvollen Vorstellungen hinausgegangen, er ist ganz in ihnen befangen geblieben. In ihm siegte der Glaube über den widerstrebenden Verstand, und mit diesem Glauben hat er eine Welt überwunden. Die Vorstellungen des h. Augustin sind von der Kirche adoptirt worden, während seine Gegner, die Pelagianer, die im Namen des gesunden Menschenverstandes gegen sie protestirten, spurlos verschwanden und nicht einmal eine kleine Sekte hinterliessen. Erst nach Jahrhunderten ist der Kampf neu erwacht, ist es Aufgabe geworden die Thorheit des Evangeliums als himmlische Weisheit, ewige Wahrheit nicht nur zu empfinden und zu glauben, sondern auch zu beweisen, wie solches aber auch schon Augustin als erhabenste Aufgabe des Menschengeistes angekündigt hatte. Vergl. §. 168. — Das oben angeführte Beispiel, durch welches Augustin mit der Vorstellung der Prädestination versöhnen will, ist mangelhaft, weil es auf Gottes ewigen Willen den Schein der grundlosen Willkühr wirft. Diess hat er selbst aber gar wohl gefühlt, denn er sucht diesen Schein dadurch zu vermeiden, dass er (ibid.) sagt, Gott handle bei seiner Wahl nach einer verborgenen und dem beschränkten Menschen unerforschlichen Billigkeit. Den allgemeinen Grund hätte Augustin nur dann angeben können, wenn er selbst seine Vorstellungen als Gedanken besessen hätte. Wir, die wir an den Gedanken gewöhnt sind, stossen uns jetzt an diese religiösen Vorstellungen, weil wir die Unzulänglichkeit dieser Form des Ewigen fühlen. Die Vorstellung, dass das ganze menschliche Geschlecht der Willkühr Gottes durch die Sünde Adams anheimgefallen sei, ist uns eben so sehr im Widerspruch mit der Würde Gottes, wie mit der des Menschen, und diese

Vorstellung ist in denen des Augustin involvirt. Aber das Historische, Zeitliche, Endliche ist nur die unvollkommene Form an den augustinischen Vorstellungen, durch welche die ewige Wahrheit dem selbst in der Zeitlichkeit und Endlichkeit befangenen Menschen zugänglich gemacht wird, sowie andrerseits das Gefühl dieser Unvollkommenheit der Form, verbunden mit dem Gefühle der beseligenden Gewissheit des in sie gelegten Inhaltes den Geist getrieben hat, eine vollkommnere Form für diesen Inhalt zu suchen. Augustin selbst hatte, wie gesagt, die Aufforderung ausgesprochen, dass man den Inhalt des Glaubens zum Gegenstande der Erkenntniss machen sollte, und das ganze Mittelalter forschte in diesem Sinne im Glauben; aber erst als in der neuern Zeit die Philosophie vom Glauben abstrahirend, aus sich heraus eine selbständige Erkenntniss Gottes construirte, und als sie endlich zu dem Resultate gelangte, dass sie damit doch nicht von dem Glauben sich entfernt habe, sondern recht eigentlich zum Besitz von dessen Inhalt gekommen sei, gewann der Mensch den Muth, in Christus nicht nur den Mensch gewordenen Gott, sondern auch den zur Göttlichkeit sich emporschwingenden Menschen zu erkennen und die Erfüllung des ewigen Rathschlusses Gottes mit dem Menschengeschlechte nicht in die Vergangenheit Adams und die Zukunft des weltrichtenden Christus auseinander zu zerren, sondern in der über alle Zeit erhabnen Gegenwart Gottes zu begreifen. Diese Anschauung ist auf die unmittelbarste Weise im Protestantismus aufgetreten und hat sich entfaltet, zunächst in der Kirche nur auf rationalistisch negative destruirende Weise, wird sich aber weiter entfalten noch auf speculativ affirmative construirende Weise und wird die Vorstellungen Augustins im Sinne der Schrift ergänzen, so dass ihnen jene Gott und Mensch entwürdigende Einseitigkeit genommen wird, welche alle Karrikaturen des Katholicismus hervorgebracht, gegen die sich der Protestantismus ereifert hat. *Gott will,* sagt die Schrift (1 Tim. 2, 4.), *dass allen Menschen geholfen werde.* Diesen Ausspruch konnte Augustin nicht verstehen (cf. De corrept. et gratia c. 14. Contra Jul. l. IV, c. 8. Enchirid. ad Laurent. c. 103.), und die ganze katholische Kirche hat ihn nicht verstanden, und doch ist er ebenso unbedingt wahr, wie des h. Augustin Lehre selbst ihrem Inhalte nach. Vor Gottes heiligem Angesicht gibt es keine Sünde und keinen Sünder, denn dieser vernichtet sich selbst, ist vielmehr der schlechthin in sich Nichtige, so dass also doch auch wieder Augustin Recht hat, wenn ihm jene „Alle" eben nur die „Erwählten" sind. Gott ist allein wahres Leben, die Erwählten die einzig Lebendigen und diese jene. Der Sünder lebt nur im Schein. Wenn Augustin De conjug. adult. sagt: *Jeder der durch das Blut Christi erkauft ist, ist ein Mensch, aber nicht jeder der ein Mensch ist, ist von Christus erkauft;* so kann man dagegen sagen, vielmehr sei jeder, der wahrhaft Mensch, auch erkauft, denn obschon es noch viele zu geben scheint, welche ohne theil zu nehmen an der Erlösung durch Christum, doch Menschen sind, so ist dieses doch eben ein leerer Schein, ja diese Menschen selbst sind eitel Schein, denn soweit sie überhaupt sind, sind sie auch Glieder am Ganzen und als solche durch Christum gerettet und bewahrt. Auch Augustin nennt die Nichterwählten die Verworfenen, ad sempiternum interitum praedestinati (Tract. XLVIII. in Jo.), d. h. die nur zeitlich scheinbar existirenden, in Ewigkeit wahrhaft vernichteten.

2) In dem Streite mit Pelagius repräsentirt Augustin das in christlichen Vorstellungen beselig e Gemüth, welches über allen Widerspruch des Verstandes erhaben ist, — Pelagius den Verstand, welcher die Widersprüche der christlichen Vorstellung aufdeckt und nicht zu er-

tragen vermag. Unter uns ist die Verstandesbildung ausgebreitet, daher Pelagius populärer als Augustin; zu den Zeiten Augustins war es anders: die grosse Menge des Volkes hatte keinen gebildeten Verstand. Daher gewannen die Pelagianer nicht einmal das Anseln einer Sekte, sondern der ganze Streit wurde nur von Theologen geführt. Das Volk glaubte an die Lehre im Gefühl von deren seligmachender Kraft und ein solches Gefühl begleitete die Lehre des Augustin, nicht aber die des Pelagius. Die Gründe mit denen die Pelagianer gegen Augustins Lehre von der Gnade disputirten, waren zum Theil dieselben wie die, mit denen moderne Rationalisten gegen dieses Dogma auftreten. Sie warfen dem Augustin vor, seine Lehre mache die Menschen träge und unthätig (cf. De nat. et gratia c. 168.), wogegen Augustin ihnen mit grösserem Recht nachsagte, dass sie die Menschen zum Stolz und eitlen Selbstvertrauen verführten (cf. Ep. ad Hilar. 157, §. 10. Contra duas epp. Pelag. l. III, c. 8.) und sie von der Liebe zu Gott abführten (cf. Ep. 140, §. 85.).

3) Das Reich Gottes, welches Christus auf Erden gestiftet, wurde von den in endlichen Vorstellungen befangenen Menschen zunächst nicht nach seiner ewigen sondern nach seiner zeitlichen Erscheinung genommen. Die scheinbare Ohnmacht und Unbedeutendheit der ersten christlichen Kirche, welche unter dem Drucke des noch übermüthigen Heidenthums seufzte, ward daher (verbunden mit den irdischen Messiashoffnungen der Juden) Veranlassung, dass die Wirklichkeit des Reiches Gottes auf Erden in eine endliche Zukunft versetzt wurde. So sagte Tertullian contra Marc. l. III, c. 24: *Wir bekennen, dass auf Erden ein neues Reich uns verheissen ist, ehe wir in den Himmel kommen, in einem neuen Zustand, nämlich tausend Jahre hindurch nach der Auferstehung in der von Gott geschaffenen Stadt Jerusalem, welche sich vom Himmel herabsenken wird etc.* Diess tausendjährige Reich Gottes auf Erden ward dann als ein Reich höchster Glückseligkeit geschildert und je nach der grössern oder geringern Bildung diese Glückseligkeit bald weniger bald mehr in den Besitz irdischer Güter gesetzt. Origenes trat dieser irdischen Gesinnung entgegen, denn er begriff (Contr. Cels. l. III, p. 465.), *dass sich die göttliche Natur darum mit der menschlichen verbunden, damit die menschliche durch die Vereinigung mit der göttlichen göttlich werde, nicht bloss in Jesu, sondern bei allen, welche nebst dem Glauben ein solches Leben ergreifen, wie es Jesus gelehrt hat,* — wodurch die gegenwärtige Wirklichkeit eines Reiches Gottes auf Erden anerkannt war. Eine solche geistvolle Auffassung der durch Christum geschehenen Erlösung war aber nicht populär. Augustin, der früher sogar an ein tausendjähriges Reich Christi auf Erden, wenn auch nur an geistige Glückseligkeit in demselben, geglaubt hatte (cf. Aug. sermo CLIX), gab diese Vorstellung später auf (cf. Aug. de civit. Dei l. XX, c. 7.) und wusste von gar keinem Himmelreich auf Erden weder gegenwärtig noch in endlicher Zukunft, obschon er die Unsterblichkeit der Menschen auf die Lehre gründete, dass sie Glieder an ihrem Haupte Christo wären. Cf. De trinit. l. IV, c. 7—9. Mit dem Tode lässt er die Seelen von der Erde scheiden (cf. De cura pro mortuis c. 10 sq.). Die Auferstehung der Seelen mit den Körpern fasste Augustin in grobsinnliche und kleinliche Vorstellungen (cf. Enchirid. ad Laurent. c. 85—91. De civit. Dei l. XXII, c. 14 — 21.) und ebenso die über das Gericht, welches bei Gelegenheit des allgemeinen Weltendes erfolgen soll. (Cf. De civit. Dei l. XX, c. 14—18.) Dieses Weltende schildert er als einen Weltbrand, bei welchem nicht die Materie vernichtet, sondern

nur die Elemente in eine vollkommnere und unzerstörbare Gestalt umgewandelt werden sollen. (Cf. l. c. c. 16. 18.) Auch hier sehen wir wieder den Gedanken in geschichtlichen Vorstellungen auf eine dem ungebildeten Menschen leicht fassliche, dem gebildeten Verstande aber thöricht und widerspruchsvoll erscheinende Weise ausgesponnen. Augustin selbst spricht die Unglaublichkeit dieser Vorstellungen zugleich mit der Festigkeit seines Glaubens an sie aus. (Cf. De civit. Dei l. XXII, c. 5.) Es ist die nothwendige Folge einer Auffassung des Ewigen in endlichen Vorstellungen, die zu möglichster Umgehung der in ihnen liegenden Widersprüche in eine geschichtliche Reihenfolge gebracht werden, dass, da das Endliche an sich immer als inadäquat dem Ewigen erscheint, das Ewige in seiner adäquaten Erscheinung, in eine hinter der Endlichkeit liegende Zukunft, in ein abstractes Jenseit hinausgeschoben wird. Alle Freudigkeit gegenwärtigen Daseins ging bei dieser Ansicht unter, denn der Sünder ohne Macht der Besserung muss im Gefühl seiner Schwäche zittern vor der über ihn entscheidenden Wahl Gottes, und wenn er in der Seligkeit des Glaubens die Gewissheit seiner Erwählung schmeckt, sich heraussehnen aus einem Diesseit, wo die Seligkeit seines Herzens durch eine Hinfälligkeit und Ohnmacht getrübt wird, wo er sich selbst mit der Berührung der inadäquaten Endlichkeit fortwährend zu beflecken genöthigt ist. Cf. De civit. Dei l. XXI, c. 14: *Das Leben der Sterblichen ist nichts als Strafe, denn es ist nichts als Versuchung.* Ib. c. 24: *Zorn Gottes ist dieses sterbliche Leben, wo der Mensch dem Wahne gleich gemacht ist und seine Tage vorübergehen wie Schatten.* Ib. XVII, c. 18: *So ist das Leben der Sterblichen, dass selbst der Herr es nicht anders verliess als durch den Tod.* Ib. l. XIII, c. 10: *Die Zeit dieses Lebens ist nichts als Hingang zum Tode* etc.

4) De civit. Dei l. XVIII, c. 41.

5) Ib. l. X, c. 32: *Diess ist die Religion, welche den allgemeinen Weg zur Befreiung der Seele in sich begreift, weil die Seele auf keinem andern als auf diesem befreit werden kann. Denn sie ist gewissermassen der königliche Weg, welcher allein zu dem Reiche führt, das nicht auf irdischem Abhange schwankt, sondern sicher steht auf der Festigkeit der Ewigkeit.*

6) Cf. De civit. Dei l. XI, c. 5. et De vera relig. c. 4.

7) Retract. l. I, c. 1.

8) De doctr. Christ. l. II, c. 39—42. Hier sagt Augustin auch: *Wenn diejenigen, welche Philosophen genannt werden, etwa Wahres und zu unserm Glauben Passendes gesagt haben, besonders die Platoniker, so ist diess nicht nur nicht zu scheuen, sondern von ihnen wie von ungerechten Besitzern in unsern Nutzen in Anspruch zu nehmen* — und erkennt an, dass *die Lehren der Heiden auch liberales disciplinas, usui veritatis aptiores, und einige sehr nützliche Sittenlehren enthielten*, und, sagt er: *über den Einen zu verehrenden Gott selbst wird bei ihnen einiges Wahre gefunden.*

§. 168. *Fortsetzung.*

Wir sind gegenwärtig gewöhnt das Erkennen und Wissen der Wissenschaft, der Philosophie, zu vindiciren,

während wir der Religion den Glauben lassen. Wir halten dabei fest an dem formellen Unterschiede zwischen Glauben und Wissen, und während die Gläubigen das Wissen perhorresciren, sucht die Wissenschaft den Glauben als sie in ihrer freien Entwicklung beschränkend von sich fern zu halten. Dabei ist jedoch anerkannt, dass wenn beide, Glauben und Wissen, die Wahrheit enthalten, das vollendete Wissen und der vollkommne Glaube in Bezug auf den Inhalt vollständig mit einander übereinstimmen müssen, wodurch sich die Vermittelungsversuche rechtfertigen, welche (in der Religionsphilosophie) die Identität des formell verschiedenen Inhaltes von Philosophie und Religion aufzuzeigen unternehmen. Augustin (und wie er das ganze Mittelalter) hielt Glauben und Wissen nicht auf diese Weise auseinander, sondern ging vielmehr darauf aus, das Wissen aus dem Glauben herzuleiten, so dass das Wissen nicht neben dem Glauben, sondern die höchste Entwicklungsstufe des Glaubens selbst sein sollte. Damit war aber auch gesagt, dass das Wissen weder vor noch ohne den Glauben sein könnte, und alle bisherige Philosophie wurde, insofern sie nicht aus dem Glauben hervorgegangen war, verworfen. Die Erkenntniss Gottes, die Philosophie, welche nach Augustin übereinstimmt mit der Religion, ist eine ganz andere als die, welche unter den Heiden dafür gegolten hatte. Sie hat den Zweck, die göttliche Offenbarung, aus der sie selbst hervorgegangen, dem menschlichen Geiste ins Bewusstsein zu bringen und sie vor demselben zur höchsten Seligkeit für ihn zu rechtfertigen. Wie heftig Augustin auch thatsächlich mit dem endlichen Verstande in Widerspruch und Streit trat, so innig war er doch auch von der vollkommenen Vernünftigkeit der nur scheinbar in sich selbst widerspruchsvollen Kirchenlehre überzeugt, und indem er die Darlegung dieser Vernünftigkeit als Aufgabe der Wissenschaft hinstellte, wurde er, obschon er selbst sie nicht löste, sondern sie im höhern Alter mehr und mehr aufgab [1]), der Vater der speculativen Theologie des Mittelalters.

Augustin war weit entfernt von jener modernen Mystik, welche den Geist des Menschen für schlechthin un-

fähig hält, sich auch denkend über den das Herz beseligenden Glauben Rechenschaft zu geben. Die Fähigkeit des Menschen zur Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen, leitet er von dem Ursprunge des menschlichen Geistes aus dem göttlichen ab, wie ihm auch das Streben nach Wahrheit, d. h. nach Gott, die Sehnsucht nach Wiederherstellung jener ursprünglichen Einheit ist. *Du hast uns nach Dir geschaffen*, sagt er, *und unser Herz ist unruhig*, *bis es in Dir ruhe*[2]. *Jegliches Leben der Seelen* (des Menschengeistes) *ist der Geist Gottes (Spiritus Dei), ohne welchen die vernünftigen Seelen als todt zu erachten sind*, *obschon durch ihre Gegenwart die Körper zu leben scheinen*[3]. Indem Augustin in der Vernunft dasjenige erblickt, was den Menschen vor den Thieren auszeichnet, und als ihre höchste Thätigkeit das Erkennen, als vernünftiges Erkennen das Wissen bezeichnet, sagt er: *Scheint dir nicht die Wissenschaft des Lebens besser zu sein als das Leben selbst? Oder erkennst du*, *dass die Wissenschaft ein höheres und reineres Leben sei, welches Niemand wissen kann*, *als wer vernünftig erkennt? Vernünftig-erkennen aber was ist es*, *wenn nicht ein erleuchteteres und vollkommneres Leben durch das Licht des Verstandes?*[4]) Das Leben ist höher als das Sein, aber beide sind enthalten in dem höchsten, dem Erkennen, welches in der ihr eigenes Wesen begreifenden Vernunft ist. Auch die Dinge und ihn, der über Allem ist, Gott, erkennt die Vernunft wie sich selbst, denn Gott selbst hat der Vernunft gegeben, ihn nach seiner Wahrheit zu denken[5]. *Die Vernunft ist Aufblick der Seele, vermöge dessen sie durch sich selbst, nicht durch den Körper das Wahre anschaut*, *oder die Betrachtung selbst des Wahren*, *nicht durch den Körper*, *oder das Wahre selbst was betrachtet wird*[6]. Augustin kennt nur Eine Wahrheit, welche unwandelbar und nicht subjectiv, sondern objectiv ist, sich jedem zur Anschauung darbietet und höher und vollkommner als der menschliche Geist ist[7]. Diese Wahrheit ist Weisheit, Weisheit aber das höchste Gut, daher die unwandelbare Wahrheit die Seligkeit des Lebens. Die wahre Freiheit ist die Unter-

werfung unter diese Wahrheit, welche ist Gott und Christus[8]). *Weisheit ist Maass des Geistes. Weisheit Fülle. In der Fülle aber ist Maass, Maass der Seele also in der Weisheit. — Wir haben aber durch göttliche Autorität vernommen, der Sohn Gottes sei nichts anderes als die Weisheit Gottes: und Gottes Sohn ist wahrhaft Gott. Gott also hat, wer glückselig ist. Aber was meint ihr, dass die Weisheit sei, wenn nicht die Wahrheit? Denn es heisst auch: Ich bin die Wahrheit. Dass aber Wahrheit sei, geschieht durch ein höchstes Maass, von welchem sie ausgeht und in welches sie vollendet umkehrt. Dem höchsten Maasse selbst wird kein anderes Maass angethan; denn wenn das höchste Maass durch das höchste Maass Maass ist, so ist es durch sich selbst Maass. Aber das höchste Maass ist nothwendig auch das wahre Maass. Wie also die Wahrheit durch das Maass wird, so wird das Maass durch die Wahrheit erkannt. Weder also war jemals Wahrheit ohne Maass, noch Maass ohne Wahrheit*[9]). — *Je mehr du Gott erkennst und begreifst, desto mehr scheint Gott in dir zu wachsen — das Licht Gottes wächst in dir, so wächst scheinbar Gott, welcher immer in seiner Vollkommenheit beharrt*[10]). — Glauben und Wissen unterscheidet Augustin zunächst so, dass er sagt: *Was wir glauben verdanken wir der Autorität, was wir einsehen der Vernunft*[11]). — *Durch ein doppeltes Gewicht werden wir zum Lernen angetrieben, durch das der Autorität und durch das der Vernunft*[12]). — *Der Zeit nach ist die Autorität, der Sache nach die Vernunft früher*[13]). Von sich selbst sagt Augustin, *dass er, was das Wahre sei nicht nur im Glauben, sondern auch im Wissen (intelligendo) zu begreifen ungeduldig begehre*[14]). — *Drei sind — : Wissen, Glauben, Meinen, von denen wenn sie durch sich selbst betrachtet werden, das erste immer ohne Fehl ist, das zweite zuweilen fehlerhaft, das dritte niemals ohne Fehl ist. Denn das Göttliche zu wissen ist das seligste. — Was wir wissen also verdanken wir der Vernunft, was wir glauben der Autorität, was wir meinen dem Irrthum. Aber jeder Wissende* (eigentlich: *Vernünftig-*

begreifende) glaubt auch; es glaubt auch jeder, welcher meint; nicht jeder welcher glaubt weiss; keiner der meint weiss [15]). Die wahre Philosophie im Sinne Augustins ist ihm daher auch nicht verschieden (in Bezug auf den Inhalt, welcher die Wahrheit) von der Religion [16]). Er ermahnt daher den Consentias: *dass er was er mit der Gewissheit des Glaubens bereits festhalte, auch mit dem Lichte der Vernunft zu erblicken strebe. Denn das sei fern, dass Gott das in uns* (die Vernunft) *hasse, worin er uns herrlicher als die andern lebenden Wesen geschaffen — wir könnten auch nicht glauben, wenn wir nicht vernünftige Seelen hätten. Wie wir daher in gewissen die Heilslehre betreffenden Gegenständen noch nicht mit der Vernunft zu begreifen vermögen, sondern erst dermaleinst vermögen werden, so geht der Glaube der Vernunft voraus etc. — Und desswegen sagt der Prophet: Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht erkennen, — womit er ohne Zweifel den Rath gibt, dass wir erst glauben, damit wir das was wir glauben zu erkennen vermögen etc.* [17]). Wie Augustin das Streben nach Wahrheit als Sehnsucht nach Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit mit Gott fasst, so ist ihm auch eine Erkenntniss ohne Liebe unmöglich [18]). — Auf das bestimmteste gibt Augustin den Zweck seiner Philosophie und ihr Verhältniss zum Christenthum mit den Worten an: *Als wir uns noch zu Rom aufhielten, wollten wir disputirend untersuchen, welches der Ursprung des Bösen sei. Und wir disputirten auf die Art, dass eine bedächtige und bearbeitete Vernunft, wenn wir vermöchten, dasjenige was wir über diesen Gegenstand göttlicher Autorität untergeben glaubten, auch soviel wir unter Gottes Beistand mit wissenschaftlicher Untersuchung vermöchten, zu unserer Erkenntniss fortführte* [19]). — *Was wir glauben, begehren wir zu erkennen und zu begreifen* [20]).

1) Diess, dass Augustin sich selbst im höheren Alter mehr und mehr von der speculativen Betrachtung der von ihm zum Theil erst aufgestellten und befestigten religiösen Vorstellungen zurückzog und mehr auf den Glauben als auf das Wissen, mehr auf das Festhalten an der Vorstellung als auf Ergründung des Gedankens drang, hat man häufig als Widerspruch in seiner Ansicht oder doch als wesentliche Veränderung derselben betrachtet. Wenn nun eine Resignation

auf philosophische Erkenntniss in den spätern Schriften des Kirchenvaters auch wirklich nachgewiesen werden kann, so ist diese doch nur subjectiv, und keinesweges ist diese Resignation eine nothwendige Entwicklungsstufe der früheren Ueberzeugung, so dass diese in ihrer Wahrheit auch durch jene nicht aufgehoben wird. Viele sogenannte Widersprüche der augustinischen Lehre existiren aber auch nur in den Köpfen ihrer Beurtheiler, welche sie missverstehen. So findet Tennemann einen Widerspruch in den Aussprüchen: De lib. arbitr. l. I, c. 6: *Jenes Gesetz, welches höchste Vernunft genannt wird, dem immer gehorcht werden muss, nach welchem die Bösen das Elend, die Guten ein seliges Leben verdienen — kann es irgend einem Einsichtigen nicht unveränderlich und ewig erscheinen?* und ib. c. 3: *Nicht ist etwas böse, weil es das Gesetz verbietet; sondern weil es böse ist, darum verbietet es das Gesetz,* — und in denen de agone Christi c. 11: *Thören sind die, welche sagen: die Weisheit Gottes konnte die Menschen nicht anders befreien, als indem er sich der Menschwerdung unterzog und aus einem Weibe geboren ward und Alles von den Sündern erlitt,* und ähnlichen Stellen. In den ersteren soll Augustin die Identität des göttlichen Willens mit der Vernunft, in den letzteren die Möglichkeit einer (vernunftwidrigen) Willkühr Gottes gelehrt haben. Während aber in den ersteren Stellen von dem Willen Gottes und von der mit ihm identischen Vernunft nach ihrem ewigen Inhalte die Rede ist, wird in den letzteren von den endlichen Erscheinungen jenes Willens, von den endlichen Mitteln ihn den endlichen Wesen zu verkündigen gesprochen, an denen der Schein der Zufälligkeit und Willkührlichkeit eben darum haften muss, weil sie endlich sind. Noch andere in den Schriften Augustins vorkommende Widersprüche gehören nicht ihm sondern seinem Gegenstande an. Vergl. §. 169, Anm. 25.

2) Confess. l. II, c. 1.

3) De civit. Dei l. XIII, c. 24.

4) De lib. arbitr. l. I, c. 7.

5) De lib. arbitr. l. II, c. 3. 6.

6) De immort. anim. c. 6.

7) De lib. arbitr. l. II, c. 12.

8) De lib. arbitr. l. II, c. 13 — 15.

9) De beata vita.

10) In Joann. Evang. c. 3. tract. XIV.

11) De utilit. credendi c. 11.

12) Contra Academ. l. III, c. 20. Cf. De ordin. l. II, c. 5 et 9.

13) De ordin. l. II, c. 9.

14) Contra Academ. l. III, c. 20.

15) De utilit. credendi c. 11.

16) Cf. de vera relig. c. 5.

17) Ep. 120.

18) De moribus eccles. cath. l. I, c. 25.

19) Retract. l. I, c. 9.

20) De lib. arbitr. l. II, c. 2. De quant. anim. c. 7.

§. 169. *Fortsetzung.*

Augustin sagte: *Gott ist der, über welchem, ausser welchem und ohne welchen nichts ist, sondern unter welchem, in welchem und mit welchem alles ist was wahrhaft ist. — Gott ist also höchstes und wahres Leben, durch den Alles wahrhaft und aufs höchste lebt, höchste und wahre Glückseligkeit, Wahrheit, Güte und Schönheit*[1]. — *Es ist unrecht zu sagen, Gott bestehe und sei bei seiner Güte (subsistat vel subsit Deus bonitati suae*, d. h. Gott sei Substanz, die Güte Attribut oder Accidens), *und jene Güte sei nicht Substanz oder vielmehr Essenz, und Gott sei nicht seine Güte, sondern diese sei in ihm wie in einem Subjecte*[2]. — *Denn die Güte und Ewigkeit ist selbst Gottes Substanz, und in Gottes Substanz selbst ist nicht sonst etwas als das Er-Ist selbst, wesshalb er auch unveränderlich ist*[3]. — *Gott ist substantialiter überall ausgegossen, aber so, dass er nicht eine Beschaffenheit der Welt ist, sondern die schöpferische Substanz der Welt, ohne Mühe regierend, ohne Beschwerde die Welt zusammenhaltend, — von keinem Orte umfasst und in sich selbst überall ganz*[4]. — *Nicht also irgendwo ist Gott, gleichsam von einem Orte umfasst; denn was von einem Orte umfasst wird, ist Körper; er aber ist nicht in einem Orte, sondern vielmehr ist Alles in ihm, nicht aber so dass er selbst der Ort von Allem wäre. Der Ort nämlich ist im Raume, was durch Länge, Breite und Höhe des Körpers eingenommen wird: ein solcher aber ist Gott nicht. Alles also ist in Gott, und dennoch ist Gott selbst nicht der Ort von Allem*[5]. *Wir sehen die Dinge, welche Gott gemacht hat, weil sie sind; sie sind aber weil sie Gott sieht*[6]. — *Was geworden ist (sagt der Evangelist Johannes I,* 3. 4.), *war in Ihm das Leben, in welchem Licht er alles sieht was er macht, nicht nur neben sich selbst, sondern auch in sich selbst*[7]. — *So müssen wir Gott begreifen, wenn wir können: als gut ohne Qualität, als gross ohne Quantität, als Schöpfer ohne Intelligenz, als gegenwärtig ohne Lage (situs), als Alles in sich enthaltend ohne*

Haltung (habitus), als überall ganz ohne Ort, als immerwährend ohne Zeit, als der welcher ohne irgend eine Veränderung seiner das Veränderliche macht und nichts erleidet. — Wer Gott so denkt, obschon er niemals finden kann was er sei, der hütet sich doch soviel er kann, eine Meinung von ihm zu hegen was er nicht ist[8]). — Gott hat Seele und Materie aus nichts geschaffen [9]). *Wenn Gott die Seele der Welt ist, und für ihn als die Seele die Welt gleichsam der Körper ist, so dass das Universum gleichsam Ein aus Seele und Leib bestehendes Lebendiges wäre, und jener Gott im Busen der Natur Alles umschlösse, und aus seiner Seele, durch welche jene ganze Masse belebt würde, die Leben und Seelen aller Lebendigen nach eines jeden Gebornen Loose genommen würden: wer sieht nicht ein, dass dann nichts übrig bleiben könne, was nicht Theil Gottes wäre? — Wenn es sich so verhält, wer sieht nicht, welche Frevelhaftigkeit und Irreligiosität folge, nämlich dass jeder worauf er trete, auf Gott trete und wenn er irgend ein Lebendiges tödte, er einen Theil Gottes tödte* [10])? Gott hat die Welt geschaffen und mit ihr Zeit und Raum [11]). *Wer fragt wesswegen Gott die Welt habe machen wollen, der fragt nach der Ursache des göttlichen Willens. Alle Ursache ist aber bewirkend; alles Bewirkende ist grösser als das Bewirkte; nichts ist grösser als der Wille Gottes: folglich kann nach dessen Ursache nicht gefragt werden. Da es etwas höheres als den göttlichen Willen nicht gibt, so kann nach einer Ursache desselben, die ausserhalb dieses Willens selbst wäre, nicht gefragt werden* [12]). — *Das übrige was unter Gott ist betrachtend, habe ich gesehn, dass es weder schlechthin ist, noch schlechthin nicht ist, — dass es weder überhaupt gut, noch schlechthin nicht gut; — dass es wahr und gut, inwiefern es ist, und dass nichts falsch (und böse) als das was nicht ist und zu sein behauptet wird oder prätendirt* [13]). — *Das Böse hat keine Natur, sondern der Verlust des Guten hat den Namen des Bösen erhalten* [14]). — *Auch die Ursache des bösen Willens suche man nicht, denn dieser Fall geschieht nur aus einer Nicht-Ursache,*

weil er ein Abfall ist vom höchsten Gute, welchen keine Ursache rechtfertigt noch rechtfertigen kann. Also ist die Ursachen dieses Abfalls zu suchen oder finden zu wollen nichts andres, als wenn jemand die Finsterniss sehen oder das Schweigen hören wollte, welche beide wir auch nur als eine Art Beraubung kennen[15]. — *Diejenigen sind verkehrt, welche Gott gebrauchen wollen, um die Welt zu geniessen, wogegen die Religion uns befiehlt, die Welt so zu gebrauchen, dass wir Gott geniessen*[16]. — *Die Seele ist nicht ein Theil Gottes, sondern sie ist Geschöpf und nicht ein von Gott gebornes, sondern von ihm gemachtes und in sein Geschlecht durch wunderbare Würdigung der Gnade, nicht durch gleiche Würde der Natur zu erwählendes*[17]. — *Die Natur der Seele ist einfach, und es kommt ihr nicht zu Leben und Wissen als ein anderes zu haben, da sie selbst Leben und Wissen ist, und sie kann daher Leben und Wissen auch nicht verlieren, ebenso wenig wie sie während sie ist sich selbst verlieren oder ihrer selbst beraubt werden kann. — Auch ist sie durch die einzelnen Theile des Körpers in ihrer Ganzheit, nicht irgendwo grösser, anderswo kleiner. — Etwas anderes also ist der Körper, etwas anderes Leben und Seele*[18]. — *Da die Seele geistiger Natur ist, so hat sie nichts Gemischtes, Zusammengesetztes (concretum) und Irdisches, nichts Feuchtes oder Luftiges oder Feuriges, hat keine Farbe, wird von keinem Orte umfasst, von keinen Gliedern beschränkt, durch keinen Raum begrenzt: sondern ist so zu denken und zu begreifen wie die Weisheit, Gerechtigkeit und die übrigen vom Allmächtigen geschaffenen Tugenden*[19]. — *Die Seele ist eine der Vernunft theilhafte Substanz, eingerichtet zur Regierung des Körpers*[20]. — *In Einem Menschen sind nicht mehre Seelen, aber Eine Seele hat, wie ich sagen möchte, mehre Vermögen (gradus virtutis* — Entwicklungsstufen). *Das erste Vermögen ist diess, dass die Seele den irdischen und sterblichen Körper durch ihre Gegenwart belebt, zur Einheit zusammenfasst und erhält. Das zweite Vermögen besteht darin, dass sich das Leben in unterschiedenen*

Sinnen manifestirt. Das dritte Vermögen ist die schon allein dem Menschen eigenthümliche Aufmerksamkeit (das Reflectionsvermögen) *und die mannigfaltige Erfindung so vieler Sprachen, Künste, Spiele, Geschäfte, Gesetze und Subtilitäten. Es folgt das vierte Vermögen, wo die Güte anfängt und sich die Seele ihrer Würde und ihres Zweckes zuerst bewusst wird, worauf sogleich das fünfte Vermögen folgt, durch welches sie* (die Seele) *mit überaus grossem und unglaublichem Vertrauen zu Gott fortgeht. Das sechste Vermögen ist, wo die Seele die Betrachtung ihrer Erkenntniss schon in Gott befestigt und ihn zu schauen beginnt wie er ist. Das siebente endlich ist schon kein Vermögen* (keine Entwicklungsstufe) *mehr, sondern ein festes Beharren, wann nämlich die Seele Gott schon geniesst und durch Sein Licht erleuchtet selig ist — keine menschliche Zunge vermag vom Anwehen seiner Heiterkeit zu sprechen*[21]). — *Es ist klar, dass die Seele so lange sie von der Vernunft nicht getrennt wird und ihr anhängt, nothwendig besteht und lebt und dass sie um so unveränderlicher wird, je mehr sie sich mit dem Unveränderlichen verbindet*[22]). — *Wenn irgendwo Wissenschaft ist, so kann sie nur in dem sein was lebt und immer ist, und nicht kann das nicht immer sein, worin das was immer ist; es lebt immer, worin die Wissenschaft ist*[23]). — *Es ist offenbar, dass der menschliche Geist unsterblich ist und dass alle wahren Erkenntnisse (rationes) in ihm verborgen liegen, obgleich er dieselben sei es aus Unkunde, sei es aus Vergessenheit entweder nicht zu besitzen oder verloren zu haben scheint*[24]). — Der Mensch ist sündig von seiner Geburt an (Erbsünde), indem Leib und Seele *entweder schon verderbt aus den Eltern kommen, oder die Seele in dem Fleische wie in einem verderbten Gefässe verdorben wird*[25]). — *Der dem allgemeinen und unveränderlichen Guten anhangende Wille erlangt die ersten und grossen Güter des Menschen; der von demselben abgewendete Sinn aber und der auf den eigenen Nutzen oder auf das Aeussere und Niedere umgewendet ist, sündigt; und da diese Ab- und Umwendung nicht gezwungen sondern willkührlich*

ist, so folgt auf sie eine würdige und gerechte Strafe des Elends [26]. — *Nicht sind selig, welche selig leben wollen, denn diess wollen auch die Bösen, sondern die welche recht leben wollen, welches die Bösen nicht wollen.* — *Diess ist das ewige Gesetz: — dass in dem Willen das Verdienst, in Seligkeit und Elend Lohn und Strafe* [27]. — *Im Willen und guten Werke ist das Lob Gottes und das des Menschen: Gottes, welcher die Möglichkeit des Willens selbst und des Werkes gegeben hat und welcher der Möglichkeit selbst immer mit der Hilfe seiner Gnade beisteht, — des Menschen, welcher sich Gott wie ein treues Instrument gänzlich überlässt* [28]. — *Wahrhaft frei werden wir, wenn Gott uns nicht nur so macht, dass wir Menschen sind, sondern dass wir gute Menschen sind, welches seine Gnade thut* [29]. — *Kein Mensch handelt recht, der nicht von göttlicher Hilfe unterstützt wird* [30]. — *Unter allen wahrhaft Frommen ist gewiss, dass Niemand ohne wahre Frömmigkeit* (Religion) *die wahre Tugend haben könne. Nicht das ist die wahre Tugend, welche nur dem menschlichen Ruhme dient* [31]. — *Die, welche die menschliche Tugend suchen, thun nichts anderes, als dass sie mit diesem Einen Laster viele andere Laster unterdrücken* [32]. — *Die Tugenden, welche nicht auf Gott bezogen werden, sind vielmehr Laster als Tugenden* [34].

1) Soliloqu. I, No. 3. 4.

2) De trinit. l. VII, c. 5.

3) De vera relig. c. 49.

4) Epist. 57

5) De divv. quaestt. quaest. 20.

6) Confess. XIII, c. ult.: Nos ista quae fecisti videmus quia sunt; Tu autem Deus quia vides ea, sunt.

7) Libr. V. Comment. in Genesin ad lit.

8) De trinit. V, c. 1. 2. — Augustin lehrte natürlich die Dreieinigkeit Gottes und bestimmte diese religiöse Vorstellung in einer Weise aus der sich aufs Neue zeigt, wie er sich allein durch die tiefinnerste Wahrheit seines Gegenstandes bestimmen liess und um derselben willen nicht scheute mit dem endlichen Verstande in den schärfsten Widerspruch zu treten. Vater, Sohn und h. Geist, lehrte er, sind Verschiedene, nicht Verschiedenes (De civit. Dei l. XI, c. 15.) und diese drei sind Ein wahrer unveränderlicher Gott. (de agone Christi c. 15. ep. 170. ep. 178.) Die drei Personen sind Eine Substanz und ihre Ver-

schiedenheit ist daher auch nicht eine substantielle, sondern beruht in ewigen unveränderlichen Verhältnissen. (De trinit. l. V, c. 3 seq.) Vorstellungen, welche die drei Personen substantiell trennen, verwirft daher Augustin. Contra serm. Arian. c. 3: *Die Trinitas selbst ist Ein Gott und so Ein Gott, wie Ein Schöpfer. Was soll es heissen, wenn sie sagen: auf Befehl des Vaters habe der Sohn alles geschaffen, gleichsam als ob der Vater nicht geschaffen hätte, sondern befohlen hätte, dass vom Sohne geschaffen würde. Die fleischlich Gesinnten mögen bedenken, durch welche andere Worte der Vater befohlen habe als durch das Einige Wort. Denn sie bilden sich in der Einbildung ihres Herzens gleichsam zwei, welche zwar einander gegenseitig nahe sind, von denen aber doch jeder an seinem eigenen Orte sich befindet und von denen der Eine befiehlt, der Andere gehorcht. Sie begreifen nicht, dass der Befehl des Vaters selbst, dass alles werde, nichts anderes sei als das Wort des Vaters durch welches alles gemacht ist* (d. h. der Sohn, welcher das Wort). Cf. de Genesi ad lit. l. II, c. 6. Nicht eine Einheit der Art oder Gattung soll nach Augustin stattfinden, sondern der Zahl (De trinit. l. VII, c. 6.), und selbst der Ausspruch: *Es ist nur Ein Gott* sich auf die Trias beziehen. Augustin sucht die Trinität nicht nur im Schöpfer, sondern auch in dem Geschöpf zu erkennen. De trin. VI, c. 10: *Wenn wir Gott durch das was er gemacht hat zu erkennen suchen, so müssen wir die Trinität begreifen, deren Spur, soweit es sich mit der Würde derselben verträgt, in der Creatur erscheint.* Im menschlichen Geiste unterscheidet und einigt er so: Willen, Verstand, Gedächtniss. De trin. l. X, c. 11: *Auch mein Wille umfasst meinen ganzen Verstand* (intelligentia) *und mein ganzes Gedächtniss, indem ich das was ich erkenne und wessen ich mich erinnere als ein Ganzes habe. — Diese drei also sind Eins: Ein Leben, Ein Geist* (mens), *Ein Sein.* De trinit. l. IX, c. 3: *Geist* (mens), *Liebe und Erkenntniss desselben sind drei, und diese drei sind Eins, und wenn sie vollendet sind, so sind sie gleich.* c. 5: *Auf wunderbare Weise sind jene also von einander unzertrennlich, und doch ist jedes einzelne derselben Substanz und zugleich sind alle Eine Substanz oder Essenz, während sie gegeneinander relative genannt werden.*

9) De lib. arbitr. l. I, c. 2. *Ἐκ τῶν μὴ ὄντων.*

10) De civit. Dei l. IV, c. 12.

11) Die Frage nach der Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Weltschöpfung beschäftigte die Kirchenväter sehr. Origenes sah in der Schöpfung die Aeusserung der Macht und Güte Gottes und nahm also an, dass jene eben so ewig wie diese sei. Cf. Orig. de princípp. l. III, c. 5. Dagegen nahmen andre K. V. einen zeitlichen Anfang der Welt an, welche ja eben durch ihre Zeitlichkeit sich von dem ewigen Gotte wesentlich unterscheidet. Augustin vermittelt auch hier die Vorstellungen, indem er scharfsinnig bemerkt, dass ausser der Welt weder Raum noch Zeit sei. Confess. l. XI, c. 10 seqq. De civit. Dei l. XI, c. 4 — 6. — *Wenn man Ewigkeit und Zeit richtig unterscheidet, so sieht man, weil Zeit ohne eine bewegliche Bewegtheit nicht ist, in der Ewigkeit aber keine Bewegung ist, dass keine Zeiten gewesen ehe eine Creatur ward, welche etwas durch eine Bewegung veränderte. — Wenn also Gott, in dessen Ewigkeit schlechthin keine Bewegung ist, Schöpfer und Ordner der Zeiten ist, wie mag man sagen, die Welt sei nach Verlauf gewisser Zeiten geschaffen, man müsste denn sagen, vor der Welt sei schon eine*

Creatur gewesen, durch deren Bewegung die Zeiten gelaufen. Hiermit wird der Ansicht des Origenes nicht schlechthin widersprochen, sondern dieselbe nur dahin berichtigt, dass die (endliche) Erscheinung nicht in dem Sinne ewig genannt werden könne, wie die Macht und Güte Gottes, sondern dass diese mit ihrer Erscheinung zugleich in die Zeitlichkeit und Endlichkeit träte, so dass höchstens nur (was freilich Augustin nicht billigt) von einer Unendlichkeit endlicher Schöpfungen die Rede sein könne. Die Weltschöpfung ist kein willkührlicher Einfall, sondern ewiger unveränderlicher Wille Gottes. De civit. Dei l. XII, c. 17. Wenn Augustin aber l. I, c. 15. eine unauflösliche Schwierigkeit darin findet, wie Gott Herr sein könne wenn die Welt einen Zeit-Anfang habe, so verfällt er wieder selbst in die Verwechslung von Ewigkeit und Unendlichkeit, welche er sonst so geschickt vermeidet, er nimmt dann die Ewigkeit Gottes auch wieder als unendliche Zeit, während er doch den Anfang der Zeit selbst mit dem der Welt als identisch ausgesprochen.

12) Quaestt. divv. quaest 28.

13) Confess. VII, 13.

14) De civit. Dei l. XI, c. 9.

15) De civit. Dei l. XII, c. 7.

16) De civit. Dei l. XI, c. 25.

17) Epist. 157.

18) De civit. Dei l. VIII, c. 5.

19) De spirit. et an. c. 24. — De quant. anim. c. 1: *Die Natur der Seele kann einfach genannt werden, weil sie aus andern Naturen nicht ist.*

20) De quant. anim. c. 13 sq.

21) De quant. animae No. 70.

22) De immort. anim. c. 6.

23) De immort. anim. c. 1.

24) De immort. anim. c. 4 sq.

25) Libr. V. adv. Julian. c. 3. n. 17.

26) De lib. arbitr. l. II, c. 19. — De lib. arbitr. l. III, c. 9: *Hüte dich zu meinen, dass etwas wahreres gesagt werden könne als das was gesagt ist: die Wurzel alles Bösen sei die Habsucht, d. h. mehr zu wollen als genug ist. — Diese Habsucht aber ist Begierde, die Begierde unfrommer Wille. Also ist der unfromme Wille die Wurzel alles Bösen. Wenn derselbe der Natur gemäss wäre, so würde er schlechterdings die Natur erhalten, nicht ihr verderblich sein, und so wäre er nicht unfromm. Daraus folgt, die Wurzel alles Uebels sei nicht der Natur gemäss, was genug ist gegen Alle, welche die Naturen anklagen wollen. — Welche Ursache des Willens könnte es vor dem Willen geben — entweder ist der Wille selbst die erste Ursache des Sündigens, oder keine Sünde ist erste Ursache des Sündigens etc.* Sonst bezeichnet Augustin als Quelle des Bösen auch die libido, die Willkühr, cf. De lib. arbitr. l. II, c. 3. und bestimmt die libido als culpabilis cupiditas, *Begierde.* Cf. De lib. arbitr. l. II, c. 10.

27) De lib. arbitr. l. I, c. 14.

28) De gratia contra Pelag. c. 4.

29) Enchir. ad Laurent. c. 31. Ohne die göttliche Gnade sind wir nur frei zum Bösen (cf. Enchir. ad Laurent. de fide, spe et charitate c. 30.). — Die nur formelle, negative Freiheit, Wahl, welche darin besteht, dass der Mensch auch nicht-vernünftig, auch gegen den Willen Gottes sich bestimmen zu können meint; durch die Gnade kommen wir zur wahren Freiheit — zur positiven, dass wir uns nach unserer Vernunft bestimmen, d. h. sowie es der Geist wenn er sich selbst weiss, will, dass wir den Willen Gottes zu dem unsrigen machen.

30) De civit. Dei l. XX, c. 1. Hier tritt der dem endlichen Verstande so unlöslich schwierige scheinbare Widerspruch zwischen dem Vorherwissen und Vorherbestimmen eines heiligen Gottes und der Freiheit des Menschen auf. Augustin sagt darüber De civit. Dei l. V, c. 9: *Es folgt nicht, wenn Gott die gewisse Ordnung aller Dinge ist, dass desswegen nichts in unserer Willkühr stehe. Sind doch unsere Willensbestimmungen selbst in der Ordnung der Dinge, welche durch Gott bestimmt ist und durch dessen Vorherwissen zusammengehalten wird, weil die menschlichen Willensbestimmungen Ursachen menschlicher Werke sind. Der welcher alle Ursachen der Dinge vorausgewusst hat, der hat in jenen Ursachen wahrlich auch unsere Willensbestimmungen nicht nichtwissen gekonnt, von denen er vorausgewusst, dass sie unserer Werke Ursachen seien. Wir nennen diejenigen Ursachen, welche zufällige genannt werden — verborgene und schreiben sie dem Willen entweder des wahren Gottes oder irgend welcher Geister zu; und die natürlichen Ursachen trennen wir keinesweges von dessen Willen, welcher Urheber und Begründer der ganzen Natur ist. — Und hieraus folgt, dass es von allem was geschieht keine bewirkenden Ursachen gibt, ausser den willentlichen, nämlich derjenigen Natur, welche der Geist des Lebens (spiritus vitae) ist. — Der Geist des Lebens, welcher Alles belebt ist Gott selbst, der schlechterdings nicht geschaffene Geist. In seinem Willen ist die höchste Macht, welche den guten Willensbestimmungen der Geschaffenen beisteht, die bösen richtet, alle ordnet, und einigen Macht ertheilt, andern nicht. Denn wie er aller Naturen Schöpfer ist, so ist er aller Macht, nicht alles Willens Geber. Die bösen Willensbestimmungen nämlich sind nicht von ihm, weil sie gegen die Natur sind, welche von ihm ist. Die Körper also unterliegen mehr den Willensbestimmungen, einige unsern — alle aber sind dem Willen Gottes unterthan, welchem auch alle Willensbestimmungen unterthan sind, weil sie keine Macht haben, ausser die er ihnen gibt. Die Ursache der Dinge, welche bewirkt, nicht bewirkt wird, ist Gott. Andere Ursachen aber bewirken und werden bewirkt, von welcher Art alle geschaffenen Geister sind, zumal die vernünftigen. Die körperlichen Ursachen aber, welche mehr bewirkt werden als bewirken, sind nicht zu den bewirkenden Ursachen zu zählen, weil sie das vermögen, was die Willensbestimmungen des Geistes aus ihnen machen. Wie macht es also die Ordnung der Ursachen, welche von dem vorauswissenden Gotte bestimmt ist, dass nichts in unserem Willen sei, da unsere Willensbestimmungen in der Ordnung der Ursachen selbst einen grossen Platz einnehmen? — Wer nicht alles Zukünftige vorausweiss der ist durchaus nicht Gott. Daher vermögen unsere Willensbestimmungen nur soviel als Gott will und vorausweiss, dass sie vermögen sollen.* — (c. 10:) *Wenn wir von einer Nothwendigkeit sprechen, welche nicht in unserem*

Willen ist; sondern auch wenn wir nichtwollen bewirkt was sie kann, wie die Nothwendigkeit des Todes, so ist klar, dass unsere Willensbestimmungen, nach denen man recht oder unrecht lebt, einer solchen Nothwendigkeit nicht unterworfen sind. Denn wir thun vieles, was wir, wenn wir nicht wollten, keineswegs thun würden. — Bestimmen wir aber die Nothwendigkeit als eine solche, nach welcher nothwendig sei, dass etwas so sei oder so werde, so weiss ich nicht warum wir sie fürchten sollen, dass sie uns die Freiheit des Willens raube. Denn wir setzen ja auch nicht das Leben Gottes und das Vorauswissen Gottes unter die Nothwendigkeit, wenn wir sagen es sei nothwendig, dass Gott immer lebe und alles vorauswisse, sowie auch seine Macht nicht vermindert wird, wenn wir sagen er könne nicht sterben und irren. Denn er kann dieses so nicht, dass er vielmehr wenn er es könnte von geringerer Macht wäre. Mit Recht wird er allmächtig genannt, der doch nicht sterben und irren kann. Er heisst nämlich allmächtig, weil er thut was er will, nicht weil er leidet was er nicht will; wenn diess der Fall wäre, so wäre er nichts weniger als allmächtig. Desshalb also kann er einiges nicht, weil er allmächtig ist. So auch, wenn wir sagen, es sei nothwendig, dass wir, wenn wir wollen, mit freiem Entschluss wollen; so sagen wir ohne Zweifel die Wahrheit und unterwerfen daher nicht den freien Entschluss der Nothwendigkeit, welche die Freiheit vernichtet. Es sind also unsere Willensbestimmungen und sie bewirken, was wir bewirken wenn wir wollen, was nicht bewirkt würde wenn wir nicht wollten. Was aber durch den Willen anderer Menschen jemand nichtwollend leidet, vermag auch so der Wille, obgleich nicht jenes Menschen Wille, sondern die Macht Gottes. Denn wenn nur der Wille wäre und nicht könnte was er wollte, so würde er durch einen höhern Willen verhindert — was also der Mensch ausser seinem Willen erleidet, das soll er nicht den Willensbestimmungen eines Menschen oder Engels oder irgend eines erschaffenen Geistes zuschreiben, sondern der Macht dessen, welcher den Wollenden die Macht gibt. — Der Begriff des freien Willens enthält zwei Momente, ein positives: sein bestimmter Inhalt, nach welchem er identisch ist mit dem Vernünftigen, dem Willen Gottes, und ein negatives: seine Form, nach welcher er die Möglichkeit mit jenem seinem eigenen Inhalt auch im Widerspruch zu stehen. Vergl. Anm. 29. Der noch ungebildete Verstand fasst gewöhnlich das zweite Moment, der Glaube das erste Moment (du sollst nicht thun was du willst sondern was Gott will, um wahrhaft frei zu sein) ins Auge. Beide Momente stehen in scheinbarem Widerspruch, und so ist es der Widerspruch des Gegenstandes nicht Augustins, welcher in folgenden Stellen aus den Schriften dieses tiefsinnigen Weisen uns entgegentritt, und dieser Widerspruch gereicht ihm nicht zum Vorwurf, sondern legt ein Zeugniss ab von der Tiefe seiner Einsicht. Augustin sagt: De spirit. et lit. c. 3: *Der Mensch ist mit dem freien Entschluss* (Wahl, arbitrium) *des Willens geschaffen.* c. 30: *Wenn die Menschen Knechte der Sünde sind, was prahlen sie mit dem freien Willen?* c. 33: *Der freie Wille ist jene mittlere Kraft, welche entweder zum Glauben streben oder zum Unglauben sich neigen kann.* De grat. et lib. arb. c. 3: *Wollen und Nichtwollen kommt dem eigenen Willen zu.* c. 15: *Der Wille in uns ist immer frei, aber nicht immer gut.* c. 21: *Gott wirkt in den Herzen der Menschen dass er ihre Willensbestimmungen wendet wohin er will, sei es zum Guten, sei es zum Bösen.* Expositio quarundam propositionum in ep. ad Rom. c. 60 et 61: *Nr-*

gends ist gesagt: Gott glaubt alles in uns. Was wir also glauben, ist das unsere, was wir aber Gutes vollbringen ist Dessen, der den Gläubigen den Heiligen Geist gibt. — Uns gehört das Glauben und das Wollen, ihm dass er den Glaubenden und Wollenden durch den H. Geist die Fähigkeit zum guten Vollbringen gibt. (Cf. Enchir. ad Laur. c. 31. 32. De gratia Dei et libero arbitrio c. 6., wo Augustin auch den Willen und den Glauben, selbst deren Anfang als Geschenk der göttlichen Gnade bezeichnet; ist doch schon das Gebet, dass uns Gott den Glauben geben möge, eine Wirkung der göttlichen Gnáde: cf. Ep. 194 ad Sixtum §. 10.) Ep. 107: *Wir haben den freien Willensentschluss Gott zu lieben durch die Grösse der ersten Sünde verloren.* Ep. 215: *Der rechte katholische Glaube negirt den freien Willen nicht, weder in Bezug auf das böse Leben noch in Bezug auf das gute.* De civ. Dei l. XIV, c. 11: *Der Entschluss des Willens ist dann wahrhaft frei, wenn er Lastern und Sünden nicht dient.* Contra duas epp. Pelag. l. IV, c. 3: *Der gefangene Wille kann nur durch die Gnade Gottes wieder zu gesunder Freiheit kommen (respirare in salubrem libertatem).*

31) De civit. Dei l. V, c. 19.

32) De civit. Dei l. V, c. 12.

33) De civit. Dei l. XIX, c. 25.

§. 170. *Rückblick.*

Blicken wir noch einmal auf die Kirchenväter zurück; so sehen wir wie sie, grossentheils mit philosophischer Bildung ausgerüstet, das Christenthum als Lehrbegriff zu bestimmen und nach Aussen zu vertheidigen bemüht waren; wie sie ferner die Ansicht festhielten, dass der Mensch aus eigner Machtvollkommenheit Gott und göttliche Dinge nicht zu erkennen vermöge, sondern dazu göttlicher Offenbarung bedürfe, dass daher auch was die ausgezeichneteren heidnischen Philosophen von göttlicher Wahrheit erkannt hätten, nur durch die Kraft des göttlichen λόγος ihnen gekommen, wo nicht gar von ihnen den alten göttliche Offenbarung enthaltenden Religionsurkunden der Hebräer entlehnt worden sei; und wie sie endlich überzeugt waren, dass die Erforschung der durch die Offenbarung gegebenen Wahrheit möglich, ja Aufgabe des denkenden Menschen sei, dass aber Niemand zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen könne, der diese nicht vorher im Glauben besitze.

B. Allmählicher Untergang griechischer Bildung und Anfänge christlich-germanischer Bildung.

§. 171. *Allgemeiner Charakter dieser Periode.*

Bei den Kirchenvätern erscheint das Christenthum noch im Element griechischer Bildung. Es steht so noch fortwährend dem Heidenthume als Partei auf derselben Basis des Geistes gegenüber, und wenn es auch in sich selbst die Gewissheit des Sieges hat, so hat es doch auch die Behauptung dieser Gewissheit noch zur Aufgabe. Zugleich steht es aber nicht nur mit dem griechischen Heidenthum in Opposition, sondern in Wahrheit mit dem ganzen Dasein des Geistes, welchem es äusserlich noch anzugehören scheint. So kann es zu keiner freien Entfaltung seiner Eigenthümlichkeit gelangen, weder im Leben noch in der Wissenschaft. Der griechische Boden, ausgesogen von dem prachtvollen Gewächs griechischer Welt, welches auf ihm gediehen, nunmehr sich immer dichter, bedeckend mit den Trümmern dieser Welt, war nicht geeignet die junge Saat des Christenthums gedeihlich aufzunehmen und zu energischer, gesunder Entwickelung zu treiben. Diess konnte nur da geschehen, wo diese Gottessaat auf einen noch naturkräftigen Boden kam, welcher nur vom Unkraut zu säubern und mit den modernden Ueberresten des Griechenthums zu düngen war. Solch ein Boden gewährten bald die germanischen Staaten [1]), welche das Alterthum in seiner äusserlichen Existenz vernichteten und in der Geschichte der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechtes an die Stelle desselben traten. Aber diess geschah nur allmählich, und wir haben jetzt die Zeit zu betrachten, während welcher eine alte Welt immer mehr vom Schauplatz verdrängt wird und eine junge Welt an die Stelle von jener tritt. Eine solche Zeit gewährt keinen erfreulichen Anblick, denn einerseits erscheint das einst kraftvolle erhabne Alte schwächlich dahinsinkend und kläglich verkommend, andererseits zeigt sich das Neue noch geistig embryonisch, roh und unempfänglich zur Würdigung

jenes Alterthums an dessen Zerstörung es arbeitet. Der Anblick des gewaltsamen Umsturzes einer grossartigen alten Welt bewältigt das Auge des Beschauers so, dass es die leisen Anfänge, die nur noch embryonischen Regungen der neuen Welt nicht zu sehen und zu würdigen vermag, und so scheint in einer Zeit wie die vorliegende das Menschengeschlecht nur Rückschritte zu machen, während sich doch grade ein kolossaler Fortschritt ereignet, denn der Umsturz des Bestehenden ist nur die Aeusserung des Eintritts des Menschengeschlechts in ein neues Lebensalter seines unendlichen Daseins. Doch nehmen wir diese Zeit, wie sie sich dem an ihrer Oberfläche beharrenden Blicke zeigt, so sehen wir im Allgemeinen immer eiliger um sich greifendes Einbrechen einer hoffnungslos finsteren Nacht; der strahlende Glanz des Alterthums erlischt immer mehr, immer seltener werden die noch von ihm übrigen vereinzelten Lichtpunkte, die Männer nämlich, welche jenes noch lebendig zu erhalten bemüht sind, und zuletzt bleibt nichts als eine schwache und ohnmächtige Erinnerung an das Vergangene und in der gegenwärtigen Nacht des Geistes als einziges Licht, an das sich alle Hoffnnng auf Errettung anklammert, das Christenthum. Nun erst wird dieses ohne alles Nebenintresse, ohne Zweifel an ihm und ohne Hoffnung auf ein anderes, ohne Rücksicht auf ein solches andere und ohne Rivalität mit demselben gehegt und gepflegt, dass es immer klarer und mächtiger wird um später die neue Welt strahlend zu beleuchten, welche aus dem von allen Ueberresten der Vergangenheit reinen Boden unter dem segensreichen Einflusse jener aufgehenden Sonne emporsprosst. Nur aber in ihrem unmittelbaren Dasein ist die Vergangenheit wirklich vergangen, als Moment der Entwicklung des Geistes, soweit in ihr der Geist sich selber gefunden und besessen, bleibt sie erhalten in der Ewigkeit des Geistes. Sowie sich der Geist nur auf sich selbst besinnt, kommt er auch zn sich, wie er war und ist, er erinnert sich seiner früheren Entwicklungsstufe in ihrer höchsten Vollendung, aber diese Erinnerung ist zugleich ein nothwendiger Bestandtheil seiner jedesmaligen Gegen-

wart. So ist denn auch die zu sich selbst gekommene neue (germanische) Welt zugleich auch zu dem Alterthum wieder gekommen, aber nicht in dessen Unmittelbarkeit, d. h. nicht in dessen zeitlicher Unvollkommenheit, sondern ungetrübt von dieser in dessen vollendeter, ewiger Gestalt, wie sich in ihm der Geist besessen in der unvergänglichen Frische des Gedankens.

1) Wir unterscheiden im Folgenden die (im Gegensatz mit den Alten wesentlich germanischen) romanischen Völker nicht weiter von den rein germanischen Völkern, wie diess §. 131, Anm. 2. geschehen.

§. 172. *Einzelne philosophisch gebildete Männer im Orient. Nemesios. Felix Capella. Johannes Philoponos. Johann von Damaskos. Photios.*

Im Orient erhielten sich am längsten die Ueberreste der alten Welt und die Erinnerung an deren geistige Blüte und Frucht wurde hier von christlichen Gelehrten mit der grössten Pietät gepflegt. Der Bischof zu Emesa in Phoinikien Nemesios (um 380) bildete sich nach Aristoteles und schrieb über die Natur des Menschen [1]). — Der erste welcher eine enkyklopädische, wenn auch nur ganz oberflächliche Darstellung der Wissenschaften unternahm, war Martianus Mineus Felix Capella aus Karthago, der um 450 lebte [2]). — In Alexandria lebte wahrscheinlich in der Mitte des 6. Jahrh. der gelehrte Johannes Philoponos, welcher die Schriften des Aristoteles erklärte und das Christenthum gegen heidnische Philosophen vertheidigte [3]). — Gleichfalls ein eifriger Verehrer des Aristoteles war Johannes von Damaskos, genannt Chrysorrhoas, welcher im 8. Jahrh. Mönch in einem Kloster bei Jerusalem war [4]). — Der Patriarch von Konstantinopel Photios (gest. 891 oder 892) machte Auszüge aus älteren philosophischen Schriften und begleitete dieselben zum Theil mit kritischen Bemerkungen [5]).

1) Nemesii περὶ φύσεως ἀνθρώπου pr. ed. Gr. et lat. a Nicasio Ellebodio. Antv. 1565. 8.; ed. J. Fell. Ox. 1671. 8. Gr. et lat. ed. et animadv. adj. Ch. Fr. Matthaei. Lips. 1802. 8. — Nemesius über die Freiheit, aus dem Griech. von Fülleborn, in dess. Beitr. zur Gesch. d. Ph. St. 1.

2) Sein Werk Satyricon ist öfters edirt worden; zuletzt von Ulr. Fr. Kopp. Francof. ad M. 1836. — E. G. Graff: Althochdeutsche, dem Anfange des 11. Jahrh. angehörige Uebers. und Erläut. der von M. C. verfassten zwei Bücher de nuptiis Mercurii et Philologiae. Berl. 1837. — Das genannte Werk ist theils in Prosa theils in Versen geschrieben und enthält in den ersten beiden Büchern eine allegorische Erzählung von Vermählung der Philologie mit dem Mercur, in den 7 andern eine Darstellung der sieben freien Künste. Es wurde nächst den Schriften des Boethius und Cassiodor (s. §. 174, Anm. 1, 2.) die Grundlage der Wissenschaften im ganzen Mittelalter. Die sieben freien Künste, wie sie im Mittelalter gelehrt wurden, waren das Trivium: Grammatik, Rhetorik und Dialektik, und das Quadrivium: Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie. Sie bezeichnet der Gedenkvers:

Gram. loquitur, Dia. vera docet, Rhet. verba colorat;
Mus. canit, Ar. numerat, Geo. ponderat, Ast. colit astra.
Ein anderer Gedenkvers für dieselben:
Lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, astra.

3) Von den Schriften des Johannes Philoponos sind gedruckt: Adversus Procli Diadochi pro aeternitate mundi argumenta XVIII solutiones. Gr. ed. Vict. Trincavellus. Venet. 1535. fol. Lat. ex vers. Joh. Mahotii. Lugd. 1557. fol. — Commentarii in Aristotelis analytica priora (gr. Venet. 1536. fol. lat. ex vers. Guil. Dorothei. Ib. 1541. fol.), analytica posteriora (gr. Venet. 1534 et 1554. fol. lat. ex vers. Andr. Gratioli. Ibid. 1542. 1559. 1562. fol. Paris. 1543. fol.), physica (gr. Venet. 1504 et 1535. fol. lat. ex vers. Joh. Bapt. Rasarii. Ibid. 1558. 1569. 1581 fol.), libb. III de anima (gr. Venet. 1553. fol. lat. ex vers. Gentiani Herveti. Lugd. 1544 et 1558. fol. Venet. 1554 et 1568. fol.), libb. II de generat. et corrupt. (gr. Venet. 1527. fol. lat. ex vers. Hieron. Bagolini. Venet. 1540. 1543. 1548. 1559. fol.), metaphysica (lat. ex vers. Franc. Patricii. Ferrar. 1583. fol.). — Vergl. Trechsel: Ueber Joh. Philoponos, in den Theolog. Studien und Kritiken. 1835. St. 1.

4) Joh. Damasceni opp. ed. Le Quien. Paris. 1712. II Voll. fol. — Seine ἔκθεσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως wird als ältestes theologisches System der morgenländischen Kirche betrachtet. Er stellte auch aus Stellen der heiligen Schrift und der Kirchenväter eine Art Sittenlehre zusammen, legte eine Sammlung von Bruchstücken aus älteren Philosophen an und schrieb eine Dialektik. — Mit Unrecht hat man ihn als Vater der Scholastik bezeichnet.

5) Seine Bibliotheca oder Myriobiblion wurde edirt und erklärt von Dav. Höschel. Augsb. 1601. fol. und Andr. Schott. Augsb. 1606. Genf 1613. Rouen 1653. fol. — Vergl. Joh. Henr. Leichii diatr. in Photii biblioth. Lips. 1748. 4.

§. 173. *Dionysios der Areopagit. Christliche Mystik.*

Dionysii Areopagitae opp. gr. Bas. 1539. Ven. 1558. Paris. 1562. 8. Ed. Lanselii gr. et lat. Paris. 1615. fol. Ed. Corderii Antv. 1634. 2 Voll. fol. und (mit vielen Abhandlungen über Dionys) Paris. 1644. 2 Voll. fol. — Baumgarten-Crusius: De Dionysio Areopagita. Jen. 1823. 4. und in dess. Opusc. theologg. Jen. 1836. 8. Deutsch in Engelhardt: Die angeblichen Schriften des Areopagiten

Dionysius, übersetzt und mit Abhandl. begleitet. 2 Th. Sulzbach 1823. Von dems.: Dissertatio de Dionysio Areop. Plotinizante, praemissis observv. de hist. theolog. mysticae rite tractanda Sect. I. und II. Erl. 1820. 8. und De origine scriptorum Areopagiticorum, ib. 1822. 8. — K. Vogt: Neoplatonismus und Christenthum. Untersuchungen über die angeblichen Schriften Dionysius des Areopagiten etc. Vergl. §. 142.

Ganz besondere Erwähnung verdienen die Schriften Dionysios des Areopagiten, weil dieselben die ersten Aeusserungen der speculativen christlichen Mystik sind, wesshalb man unter areopagitischer Theologie im Allgemeinen die mystische Auffassung der Theologie verstand. Dionysios soll der Sage nach um die Mitte des 1. Jahrhunderts nach Christus als Beisitzer des Areopags zu Athen gelebt haben und vom Apostel Paulus bekehrt worden sein. Er soll dann als erster christlicher Bischof zu Athen den Märtyrertod gestorben sein. Dann wurde er auch mit dem Stifter der ersten christlichen Gemeinde in Paris identificirt und so zum Schutzheiligen Frankreichs erhoben. Die uns grossentheils noch erhaltenen Schriften sind höchst wahrscheinlich erst im 6. Jahrhundert entstanden. Wie alle speculativen Mystiker so sucht auch Dionys zu einer Anschauung des Ewigen zu gelangen dadurch, dass sich die menschliche Seele mit Gott auf eine unmittelbare Weise identificirt. Hierdurch unterscheidet er sich wesentlich von den Neuplatonikern, welche zum Schauen vielmehr auf vermittelte Weise gelangen, und demgemäss bezeichnet denn auch Dionys die von ihm erstrebte Gnosis als Dunkelheit oder Unkenntniss, während die Neuplatoniker vielmehr die höchste Klarheit der Vernunft als Bedingung des vollendeten Schauens setzen. (Vergl. S. 84.) **Der Mystiker reflectirt auf die in ihm unmittelbar vorgehende Einswerdung des Menschengeistes mit dem Gottesgeiste, aber diese Reflection geschieht, ohne dass eine Vermittlung der verschiedenen Eindrücke zur Einheit des Bewusstseins gesucht würde, sie ist kein folgerechtes Denken, sondern eine Menge einzelner unvermittelter Gedankenblitze, und daher erscheint sie dem Mystiker selbst als nicht seine That, sondern als die That Gottes in ihm; und weil keine Vermittlung des Bewusstseins zur Einheit**

in sich und mit dem Gegenstande stattfindet, ist das was ausgesprochen wird nur Symbol dessen was im Innern vorgeht, nicht dessen adäquater Ausdruck. Dionys und die Mystik überhaupt hat für die Philosophie nur Intresse, insofern allerdings der geniale Mystiker zu einem scheinbar zufälligen und sinnbildlichen aber oft prägnanten Ausdruck der Wahrheit gelangt, der dann (und in der Regel erst viel später) durch die Philosophie seine Rechtfertigung finden mag. Ja die Philosophie hat sich im Mittelalter die Rechtfertigung mystischer Aussprüche zum Zweck und zur Aufgabe gemacht. Für die ganze Ausbildung des Menschengeschlechts hat die Mystik des Dionys die tiefste Bedeutung, insofern durch sie der Geist in seine Geburtsstätte geführt wird, aus welcher er in seiner neuen Gestalt geboren werden soll, und in dieser Bedeutsamkeit ist Dionys auch während des Mittelalters anerkannt worden [1]).

1) Zur Bestätigung des oben Gesagten diene, was Staudenmaier (Johannes Scotus Erigena Thl. I, S. 289 f.) über Dionysios und dessen Schriften sagt: *Die Gotteserkenntniss kann in mehr als Einer Hinsicht von uns aufgefasst werden. Zuerst nach der, nach welcher Gott in sich selbst ist, und hier kommen jene Eigenschaften und Vollkommenheiten zur Sprache, die aus seiner Natur und Substanz folgen und nach welcher er ebenso Einheit als Dreiheit ist. Diess sind die innern Verhältnisse der Gottheit. Diesen Theil handelte Dionysius ab in den Hypotyposen, die für uns verloren gegangen sind, von denen er aber im dritten Kapitel der mystischen Theologie spricht. Sodann können wir ihn betrachten in seinem Verhältnisse zur Welt. Davon handelt seine Schrift: Ueber die göttlichen Namen, die auf uns gekommen ist. Drittens in der Weise, nach welcher er in der heiligen Schrift erscheint, worüber er sich in der Symbolischen Theologie, die gleichfalls verloren gegangen ist, aussprach. Viertens in der, nach welcher durch Aufhebung und Negation der Aussenwelt und seiner selbst unser Geist in Gott zurückkehrt und Eins mit ihm wird, und davon handelt er in der Mystischen Theologie. Die mystische Theologie enthält eine geheimnissvolle und über alles heilige Weisheit; diese Weisheit ist symbolisch und führt zur wirklichen, lebendig moralischen Ebenbildlichkeit des Höchsten* (Ecclesiastica Hierarchia c. I, p. 195—212. ed. Corderii. Tom. I. Coelest. Hierarch. c. III, p. 35—46. *mit den Noten des Corderius und Pachymeres). Vereinigung mit Gott ist der höchste Zweck, der erreicht werden kann. Die Weisheit der mystischen Theologie ist somit eine durchaus lebendige. Sie wird nicht erlernt und angeeignet wie menschliche Kenntniss überhaupt, sondern göttlich mitgetheilt, eingegeben. Aber der Mensch ist beim Empfange nicht unwirksam, sondern er übt die Acte, durch die sie zu theil wird, die des Glaubens, des Hoffens und des Liebens. Diese Acte sind übernatürliche, wie die Sub-*

stanz der Weisheit selbst, die man erringen will. Das ***Prinzip*** *dieser Theologie ist* ***Gott*** *selbst,* ***sein Geist****, sowie die geistige, nicht materielle Vereinigung mit ihm ihr Ziel und Ende ist.* (Eccles. Hierarch. c. I, p. 195—212. c. II, p. 213—224. Coel. Hierarch. c. IX, p. 102—220. c. III, p. 35—38. c. IV, p. 46—50. c. VII, p. 68 71. De divin. nominibus c. VII, p. 600—608.) *Da Gott seinem Wesen nach unbegreiflich, unserm Wissen verschlossen ist und unser Erkennen mehr in Negationen als Affirmationen besteht, das Erkennen durch Affirmationen aber nur ein symbolisches ist, soweit sich nämlich Gott in der Natur und in der Ordnung der Dinge, über die er als Ueberwesentliches weit hinausist, uns offenbart* (De divin. nominibus c. VII, §. 3, p. 605 — 607. Mystic. theolog. c. III, p. 736.); *so ist es durch Negation und Abstraction von dem Sein der Dinge, durch Hinausgehen über die gegenwärtige Welt, durch ein beständiges Vereinfachen, durch ein Aufheben unseres eigenen Wesens, besonders aber durch Reinheit und Heiligkeit des Sinnes möglich, zur Einheit mit Gott zu gelangen, in welcher der Mensch, an seinem Ziele angelangt, kein Begreifen des Göttlichen mehr nöthig hat, er lebt schon an und für sich in der höheren Gnosis, welche ihrer Ueberschwänglichkeit wegen* ***Dunkelheit*** *genannt wird, oder auch* ***Unkenntniss****. Die göttliche Gotteserkenntniss, die durch Unkenntniss erkannte, besteht in jener über den Geist erhabenen Einigung, wenn der Geist, der vor allem Seienden besteht, sich selbst aufgibt, mit überglänzenden Strahlen vereinigt wird und erleuchtet von der unerforschlichen Tiefe der Weisheit.* (De divin. nomin. loc. cit. Vgl. §. 2. *Ferner die ganze myst. Theolog. und Epist. I.*) — *Als Quellen der christlichen Erkenntniss gelten dem Dionysius* ***Schrift*** *und* ***Tradition****, aber als Drittes wird zur Vermittlung die* ***innere Erfahrung*** *angesetzt. Diese innere Erfahrung ist aber eben nichts andres als die Erfahrung von der im Innern vorgehenden Einigung mit dem Göttlichen, die ἕνωσις, die sich als Kraft erweist.*

Die christliche Mystik bezieht sich auf das Mysterium der Menschwerdung Gottes, der Versöhnung, Erlösung (nicht nur des Menschen sondern aller Kreatur), der Aufhebung jenes oftberührten Zwiespaltes, dessen Lösung dem Griechenthum unmöglich war. Es war ein geoffenbartes, darum nunmehr offenbares Geheimniss, und dennoch Mysterium, weil der Mensch in sein unmittelbares Dasein zurückgeführt werden muss um sich in seiner Gottwürdigkeit wieder zu finden, und weil die Unmittelbarkeit seines Daseins den Verstand, die Vermittlung von sich ausschliesst. Aber zurückgeführt wird der Mensch, nicht zurückgebracht (der Stand der Erlösung ist ein anderer als der Stand der Unschuld) und so kehrt er bei sich ein mit einem nicht vernichteten, sondern nur gedemüthigten Verstande, und dieser Verstand ist die Ursache, dass er die Seligkeit seines Herzens nicht nur empfinden kann, sondern auch sich über dieselbe Rechenschaft zu geben vermag. Aber bei dieser Rechenschaft kommt der Verstand immer wieder auf seine alten Widersprüche, denn sie sind sein Wesen, und so wird das Mysterium verständig ausgesprochen, widerspruchsvoll, und kann nicht anders sein, denn grade durch die Beschliessung des sich Widersprechenden zur Einheit ist es ja das was es ist. Nun kann 1) das Mysterium verständig ausgesprochen werden mit dem Widerspruche, so dass der Widerspruch in der seligen Gewissheit des Glaubens entweder gar nicht empfunden oder vernachlässigt wird, höchstens als äusserlich zurückgewiesen wird, als ein Widerspruch, der nicht dem Mysterium eigen ist, sondern ihm vom feindlichen welt-

lichen Verstande nur nachgesagt wird; diess ist geschehen von den Kirchenvätern bis auf Augustin, welcher schon theilweise über diesen Standpunkt hinausging.

Oder 2) das Mysterium kann ausgesprochen werden so, dass der Widerspruch gar wohl gefühlt, auch nicht vernachlässigt, sondern recht geflissentlich hervorgehoben wird, als in welchem sich die Göttlichkeit des Mysteriums recht eigentlich beurkunde (dass es eine Thorheit ist vor der Weisheit der Welt); solches ist geschehen durch die Mystiker.

Endlich 3) das Mysterium kann ausgesprochen werden mit dem Widerspruche, aber so dass dessen innere Nichtigkeit aufgezeigt werde, dass er überwunden werde und somit das Mysterium selbst vor dem sich selbst überwindenden Verstande seine Rechtfertigung finde; solches ist unternommen aber nicht vollständig geleistet worden von den Scholastikern.

Die Kirchenväter, die Mystiker und die Scholastiker haben zum Ausgangspunkt und zum Zielpunkt das Mysterium; dieses wird keineswegs nur von den Mystikern festgehalten. So schliessen auch die Mystiker ebenso wenig den Verstand aus, denn nur durch diesen kommen sie zum Aussprechen des Mysterii, der Unterschied besteht nur in dem Verhalten gegen den bei allen dreien zum Vorschein kommenden Verstandeswiderspruch. Diesen zu überwinden halten die Mystiker für unmöglich, und mit Recht, insofern der Verstand über den Widerspruch nicht hinaus kann ohne aufzuhören er selbst zu sein, mit Unrecht, insofern der Verstand die Kraft hat sich selbst zu überwinden, sich selbst in die Vernunft zu vernichten, nicht nur durch den Glauben zu überwinden ist. Die Kirchenväter wollen den Widerspruch überwinden, soweit er ihnen ins Bewusstsein kommt, aber nur um des ausser dem Glauben stehenden Verstandes willen, also durch die seligmachende Kraft des Glaubens: sie wollen bekehren den Verstandesmenschen zum Christen. Die Scholastiker wollen den Widerspruch überwinden, den in ihnen der Glaube schon überwunden hat, nicht durch den Glauben sondern zur Verherrlichung des Mysterii durch den Verstand.

Diess, dass die Mystiker die Widersprüche des Verstandes recht geflissentlich zum Triumph der Gottesweisheit über alles menschliche Wissen hervorkehren, hat sie von jeher den Verstandesmenschen, welche über ihren endlichen Verstand nicht hinaus zu kommen vermögen, verhasst gemacht, hat ihnen aber auch von je Beifall bei denen verschafft, welche über die Schranken des endlichen Verstandes hinausringen. Zu diesen gehören alle speculativen Philosophen und die speculative Philosophie hat die Mystik nie verachtet, denn wenn sie ihr auch in Hinsicht auf die Form entgegensteht, so ist sie doch in Bezug auf den Inhalt mit der echten gottbegeisterten Mystik ganz einig. Da aber grade die Formirung eines ewigen Inhaltes die Aufgabe der Philosophie ist, so hat die Mystik niemals in ihre Entwicklung direct einwirken können, ihr Einfluss auf die Philosophie ist immer nur indirect und äusserlich gewesen, sie hat an- und aufgeregt, von unfruchtbaren Untersuchungen abgelenkt, aber sie ist nie wirklich, d. h. als Mystik, in die Wissenschaft aufgenommen worden. Die Mystik kann auch keine selbständige Entwicklung wie die Philosophie haben, wenn sie auch in ihrer Ausdrucksweise von der allgemeinen Bildung ihrer Zeit abhängig ist, denn das Lebendigwerden des Geistes Gottes im Menschen geschieht allezeit völlig oder gar nicht und nur das Talent auf das eigene Innere zu reflectiren und die Erfahrungen des Herzens auszusprechen ist verschieden bei den verschiedenen Mystikern, das Talent aber hat keine historische Entwick-

lung. In der Geschichte der Philosophie des Mittelalters können die Mystiker daher nur eine Stelle finden, um auch äusserlich das Verhältniss zu bezeichnen, in welchem die Philosophie zur Religion gestanden.

§. 174. *Einzelne philosophisch gebildete Männer im Occidente: Boethius. Cassiodorus. Isidorus von Hispalis.*

Auch in Italien erhielt sich unter der Fremdherrschaft germanischer Völker die Erinnerung an die Literatur des Alterthums. Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, der 470 zu Rom geboren ward, in Athen studirte, unter dem ostgothischen Könige Theodorich verschiedene Staatsämter bekleidete, endlich als Hochverräther angeklagt und nach langer Gefangenschaft 525 hingerichtet wurde — übersetzte Schriften des Platon und Aristoteles und hinterliess eine Schrift de consolatione philosophiae, welche Jahrhunderte lang ein Lieblingsbuch der Gebildeten war. Er strebte nach einer Vereinigung der alten Philosophie mit dem Christenthum, und da sich hierzu alle klassisch Gebildeten aufgefordert sehen mussten, so blieb Boethius lange in grossem Ansehn, bis man an eine tiefre Versöhnung jener beiden denken konnte [1]). — Magnus Aurelius Cassiodorus, welcher um 470 zu Scyllacium in Unteritalien geboren wurde, that unter Odoaker, Theodorich und dessen Nachfolgern Staatsdienste und ging 539 in ein von ihm erbautes Kloster, wo er noch lange (bis 562 oder 575) ein den Wissenschaften und religiösen Uebungen geweihtes Leben führte. Seine Schrift de artibus ac disciplinis liberalium literarum handelt von den sieben freien Künsten und diente lange als Schulbuch. Dasselbe hat zwar gar keinen tieferen wissenschaftlichen Werth, erhielt aber doch die Erinnerung an eine geistige Vergangenheit, welche einst wieder erblühen sollte. In gleichem Sinne wirkte er dadurch, dass er Mönche zum Abschreiben von alten Handschriften anhielt [2]). — Als letztes Aufblitzen alter Wissenschaftlichkeit in der christlich-germanischen Welt ist der gelehrte Bischof von Hispalis (Sevilla in Spanien) Isidorus (geb. zu Carthagena, gest. 636) zu betrachten. In seinen be-

rühmten Etymologien stellt er auf enkyklopädische Weise den Gesammtschatz alter Wissenschaft dar, ohne eigene Productivität, aber mit umfassender Gelehrsamkeit. Diess Werk war lange Zeit der wichtigste Vermittler alter und neuer Zeit [3]).

1) Boëthii opp. c. notis VV. Bas. 1546. fol. Ib. 1570. fol. — Ejusd. libb. V de consol. philos. c. notis Bernartii, Sitzmanni, Vallini et suis ed. Pet. Bertius. Lugd. 1671. 8. Lips. 1753. 8. Ed. et vit. auct. adj. Helfrecht. Hof. 1797. 8. Deutsch von Richter. Leipz. 1753. 8. von Freytag. Riga 1794. 8. von Weingartner. Linz 1827. 8. — Vergl. Marinelli praelibitat. in Boethium de consolat. philos. Basil. 1570. — (Gervaise) Hist. de Boëce, senateur romain. Par. 1715. 8.

2) Cassiodori opp. omnia. Ed. Joh. Garetius. Rotomag. 1679. 2 Voll. fol. rec. Venet. 1726. — Vergl. La vie de Cassiodore par St. Marthe. Par. 1695. 12. — Leben Cassiodors von Buat, in den Abhh. der baier. Akademie d. Wiss. Bd. I. S. 79 ff. — Cassiodor von Stäudlin, in dem kirchenhist. Archiv f. 1825. III. St. S. 259 ff. und IV. St.

3) Originum s. etymologiarum ll. XX. Aug. Vind. 1472. fol. C. notis Jac. Gothofredi, in auctorib. lat. p. 811. und in den opp. ed. Jac. du Breul. Paris. 1601. fol. Col. 1617. fol.

§. 175. *Anfänglicher Zustand der Wissenschaften unter den germanischen Völkern.*

Unter den in der Welt immer entschiedener zur Herrschaft gelangenden germanischen Völkern waren anfangs die einzigen Träger der Bildung die Priester, welche in den Vätern der Kirche glänzende Muster der Gelehrsamkeit hatten. Wie aber in ihnen das Intresse an Ausbreitung und Befestigung des Christenthums das überwiegende war, wie die Völker, unter denen sie in diesem Sinne zu wirken hatten, nicht mehr von dem Geiste des Alterthums durchdrungen sich fanden, so musste auch dasjenige Intresse an der alten Wissenschaft verschwinden, welches noch die Kirchenväter gehabt hatten. Die jetzigen Verkündiger des Evangeliums bedurften mehr der Charakterstärke und der Weltklugheit als der Gelehrsamkeit und der Wissenschaften. So verschwand denn auch unter den Priestern klassische Bildung mehr und mehr, und der Gebrauch den Gottesdienst in lateinischer Sprache abzuhalten, sowie, wenigstens in einigen Gegenden, der Gebrauch des römischen Rechtes, war

am Ende noch der einzige schwache Faden, an welchem das neue Geschlecht mit dem Alterthum zusammenhing. In dem grossen Gährungsprozesse, in welchem die Welt lag, fand Niemand jene Freiheit des Daseins, jene edle Musse, aus welcher die erhabenen Leistungen des Griechenthums hervorgegangen waren [1]); nur in den Klöstern fand da, wo edlere Geister in der Einsamkeit zusammentrafen, der Geist die nöthige Musse wieder um an sich selbst ein Intresse zu nehmen, und obschon dieses Intresse des Geistes an sich selbst wegen der herrschenden Mangelhaftigkeit der Bildung nur ein sehr oberflächliches sein konnte, so haben wir es doch den Klöstern zu danken, dass die Schätze des Alterthums nicht völlig untergingen, sondern der Hauptsache nach gerettet wurden. Für Verbreitung eines dürftigen Ueberbleibsels alter Gelehrsamkeit sorgten Bischöfe und Klöster in den Schulen, welche sie hielten. Aber auch diese letzten Stützen der Bildung schienen dem Untergange im siebenten und achten Jahrhunderte entgegenzugehen, zugleich mit dem Christenthum, das in seiner äussern Erscheinung immer mehr entartete. In Italien hatten die römischen Laster sich den eingedrungenen Völkern mitgetheilt, in Spanien hatten die Mauren den Todeskampf gegen das Christenthum begonnen, in Frankreich stieg Sittenlosigkeit und Brutalität sogar bei der Geistlichkeit unter den Merowingern bis zu einem unerhörten Grade [2]).

1) Vergl. §. 24.

2) Man führt zum Beweise des Barbarismus jener Zeit folgende Grabschrift der Eusebia, Aebtissin von Marseille, an: Hic requiesset in passe Eusebia religiosa, Magna ancela Domini, Qui in secullo ab henenute etate sua vexit Secolares, annes XIIII. et ubi a Domino Electa est, in monasterio Sanctorum Cyrici Servivet annus quinquagenta; recesset Sub die pridie Kall. Octobris, indictione sesta. Hist. lit. d. l. France tom. 4, p. 5. Mab. annal. l. 21, n. 10.

§. 176. *Anfänge christlich-germanischer Wissenschaft in Britannien. Beda Venerabilis und Alcuin.*

In diesen trüben Zeiten war es Britannien, von welchem ein neues kräftiges geistiges Leben ausging, in welchem

endlich die ersten Funken christlicher Philosophie entglommen, welche allmählich zur hellen Flamme angefacht wurden. In Britannien hatten nämlich der aus Rom dahin gesandte Erzbischof von Canterbury Theodorus aus Tarsos in Kilikien und sein Freund der Afrikaner Adrianus in der letzten Hälfte des siebenten Jahrhunderts der zahlreichen Klostergeistlichkeit Liebe zu den Wissenschaften eingepflanzt[1]. Unter dieser Klostergeistlichkeit that sich zuerst Beda Venerabilis hervor, welcher (geb. 673, gest. 735) als Mönch in seiner Vaterstadt Weremouth, später in Harrow lebte und über die verschiedensten Fächer des menschlichen Wissens und so auch über Philosophie zwar ohne eigene Productivität, aber mit einer damals unerhörten Gelehrsamkeit schrieb[2]. Freier regte sich germanische Wissenschaft schon in Alcuin, der aus der berühmten Schule zu York hervorging, an welcher seit 712 der Erzbischof Egbert und sein Verwandter Aelbert lehrten. Alcuin wurde um 736 zu York geboren, bereiste schon in der Jugend Frankreich und Italien, ward dann Lehrer an der Schule zu York, kam mit dem Erzbischof Eanbald zum zweitenmal nach Rom und wurde in Parma Karl dem Grossen bekannt, welchem er dann mit Rath und That bei seinen grossartigen Bestrebungen um Begründung der Bildung unter den germanischen Völkern beistand. Die letzten Jahre seines Lebens zog er sich in die Abtei St. Martin zu Tours zurück, wo er eine Schule nach dem Muster der Schule zu York errichtet hatte. Er starb um 804. Unter seinen Schriften befindet sich eine Abhandlung über die Seele, in welcher sich wenn auch noch schwach, selbständige Speculation regt; im Ganzen ist er von den Kirchenvätern abhängig[3]. Unter seinen zahlreichen Schülern wendeten sich die meisten, wie Rabanus Maurus, Walafrid Strabo, Hincmar von Rheims, Servatus Lupus der praktischen Richtung zu; nur Fredegis, Alcuins Nachfolger als Abt zu Tours, und Agobard scheinen der Speculation sich ergeben zu haben und ziemlich selbständig, denn Fredegis schrieb eine Abhandlung „über das Nichts und die Finsterniss," in welcher er die beiden genannten für Sub-

stanzen (nicht für blosse Negationen) erklärt, weil Gott aus dem Nichts die Welt geschaffen habe[4]).

1) Bedae hist. lib. 4, c. 1. p. 83ss. — Jo. Phil. Murray: De Britannia atque Hibernia saeculo a sexto inde ad decimum literarum domicilio, in den Nov. Comment. Soc. Gotting. T. II, P. II, p. 72.

2) Bedae Ven. opp. omnia. Paris. 1521 und 1544. III Voll. Colon. 1612 und 1688. VIII Voll. fol.

3) Alcuini opp. omnia ed. Quercetanus (Duchesne). Lutet. Par. 1617. f. de novo collecta et ed. cur. Frobenii. Ratisb. 1777. II Voll. f. — Vergl. Alcuins Leben, ein Beitrag zur Staats-, Kirchen- und Culturgeschichte der carolingischen Zeit. Von Fr. Lorenz. Halle 1829. 8. Cf. ej.: De Carolo magno literarum fautore. Hal. 1829. 8.

4) Baluz. miscell. Tom. I, p. 403 — 408.

C. Die Scholastiker.

§. 177. *Die Befestigung des christlich-germanischen Lebens durch Karl den Grossen.*

Hegewisch: Geschichte der Regierung Karls d. Gr. Leipz. 1777. Hamb. 1791. 8. Vergl. §. 176. Anm. 3.

Karl der Grosse rüttelte die germanische Welt mit gewaltiger Kraft auf, vereinigte sie zu Einem Ganzen, organisirte dasselbe auf eine Weise, welche die Fähigkeit tausendjährigen Bestehens und Entwickelns hatte, und stellte sie an den Platz, welcher ihr gebührte, an die Stelle des römischen Reiches das einst die Welt beherrschte. Aber das neue Reich sollte ein christliches sein, in dem Christenthum sollte es die sicherste Stütze finden oder vielmehr es selbst sollte die sicherste Stütze des Christenthums werden. In dem bunten Conglomerat germanischer zum Theil noch ganz in heidnische Rohheit versunkener Völker konnte die Kirche nicht ohne der idealen Reinheit zu schaden, in welcher sie jenen Völkern erscheinen sollte, mit dem Staate identificirt werden, und Karl selbst dachte nicht daran die Herrschaft der Kirche, welche sich bereits, wenn auch nicht ohne Widerspruch und Kampf, auf dem Bischofssitze zu R. concentrirt hatte, zu schwächen, sondern er kräftete sie, gab ihr auch äusserliche Festigkeit und erklärte sich, den wiederhergestellten römischen Kaiser, zum Schirmvogt der Kirche. Aeusserliche Existenz,

ein sichtbares Haupt musste die Kirche für die rohsinnlichen Völker haben, wenn sie ihnen imponiren sollte. Die Höhe und Würde der Stellung eines Kirchenfürsten musste auch diejenigen erheben und begeistern, welche zu ihr berufen waren und welche ihr nahe waren, und es dauerte lange genug ehe die Sittenlosigkeit Italiens, ein Ueberbleibsel des alten Römerthums, bis zu ihr empordrang und den Statthalter Christi so verunstaltete, dass der Schmutz der Sünde an ihm auch den tief unter ihm stehenden und weit von ihm entfernten Völkern sichtbar ward. In den Zeiten, von denen wir jetzt zu sprechen haben, wirkte die sinnliche Erscheinung der Kirche in ihrer Obmacht über die Völker nur segensreich und es ist nicht zu verkennen, dass die Päpste das Werk Gottes auf Erden, die fernere Entwicklung des Geistes mit Kraft und Würde gefördert haben, so lange sie an der Zeit waren.

Zwar hatte Karl der Grosse selbst keine hohe Bildung, aber er empfand tief das Bedürfniss darnach und schaffte sich bei seiner ungeheuren Geschäftigkeit im Erobern und Ordnen doch noch Musse den Unterricht von Lehrern zu benutzen, welche er mit glücklichem Takte aufzufinden wusste [1]). Der vornehmste dieser Lehrer des Königs und der königlichen Familie war Alcuin. Die Hofschule begleitete den Hof an seine verschiedenen Residenzen, und als nach und nach Theilnehmer an dieser Schule sich fanden, mit denen Karl und Alcuin in ein engeres durch wissenschaftliche Intressen gehaltenes Verhältniss traten, so bildete sich ein Verein, dessen Mitglieder Beinamen aus dem Alterthum erhielten. Karl selbst z. B. hiess David oder Salomon, Alcuin Flaccus Albinus. Aber auch noch andere Schulen wurden errichtet. Schon 787 befahl der König den Bischöfen und Aebten seines Reiches die Errichtung von Schulen und diese Befehle wurden wiederholt [2]). Es gab drei verschiedene Arten von Schulen: solche in denen die sieben freien Künste und die theologischen Wissenschaften gelehrt wurden, solche in denen man in Gesang und Musik Unterricht ertheilte und endlich, wenn auch nicht in allen doch in einigen bischöflichen Sprengeln, Volksschulen.

Die Grösse und Tüchtigkeit dieser Schulen hing von der Tüchtigkeit und dem Eifer der Männer ab, welche sie eben leiteten. Die Schriften des Martianus Capella, Cassiodor (mit ihren Schriften über die sieben freien Künste, s. §. 172. 174.) und Boethius bildeten die Grundlage der Bildung, welche auf den höheren Schulen verbreitet wurde[3]). Bald aber entwickelte sich von diesen Schulen aus ein eigenthümliches geistiges Leben, und wie die Lehrer und zu Lehrern sich bildenden Schüler auf diesen Schulen Scholastici genannt wurden, so erhielt die von ihnen ausgehende wissenschaftliche Richtung den Namen der **scholastischen Philosophie oder Theologie**[4]).

1) Zu den Gelehrten, welche Karl der Grosse an sich zog, gehörten auch **Peter von Pisa** und **Paul Warnefried**, zwei ausgezeichnete Gelehrte Italiens, wo sich unter der Herrschaft der Longobarden noch ein Schimmer von Wissenschaftlichkeit erhalten hatte. — Cf. J. M. **Unold**: De societate liter. a Carolo M. instituta. Jen. 1752. 4.

2) Cf. Concilium Cabilonense vom J. 813, c. 6: *Oportet etiam, ut sicut dominus Imperator Carolus, vir singularis mansuetudinis, fortitudinis, prudentiae, justitiae ac temperantiae, praecepit, Episcopi scholas constituant, in quibus et literaria solertia disciplinae et sacrae scripturae documenta discantur, et tales ibi erudiantur, quibus merito dicatur a Domino: Vos estis sal terrae, et qui condimentum plebibus esse valeant, et quorum doctrina non solum diversis haeresibus, verum etiam Antichristi monitis et ipsi Antichristo resistatur, ut merito de illis in laude ecclesiae dicatur: mille clypei pendent ex ea, et omnis armatura fortium.* — Cf. Launojus de celebrioribus scholis a Carolo M. instauratis. Par. 1678. 8.

3) **Staudenmaier** in Johannes Scotus Erigena, Thl. 1, S. 99. sagt: *Wie die Wissenschaften im Allgemeinen zu Karls des Grossen Zeiten eingetheilt gewesen seien erfahren wir aus Alcuins Schriften, besonders aus seinem Commentar zum Prediger Sal.* (cp. 1. in opp. tom. I, p. 411.) *und aus der Einleitung zu seiner Grammatik* (opp. tom. II, p. 268.). *Alle Wissenschaften zerfallen in **Ethik, Physik** und **Theologie**. Die Ethik enthält die drei ersten der sieben Künste, das Trivium, nämlich: Grammatik, Rhetorik und Dialektik; die vier andern von den sieben freien Künsten, die Arithmetik nämlich, die Geometrie, Musik und Astronomie bilden seine Physik. Aber Ethik und Physik sind nur Vorbereitungswissenschaften für die Theologie, zu der sie desshalb bei Alcuin sowohl als nach seiner Zeit eine grosse Beziehung haben; sie standen gewissermassen im Dienste derselben, wie denn überhaupt das gesammte geistige Leben und Bewegen des Mittelalters sein Ziel und Ende in der Religion fand. Die Grammatik hatte es mit den Sprachformen zu thun, ohne dass man besonders tief in den Geist einging und eine Philologie im höhern Sinne trieb. Die Orthographie kam als ein Anhang dazu. Wenn die Grammatik sich grösstentheils mit den Worten allein beschäftigte, so ging die Logik auf die Bildung der Sätze ein, doch nicht mehr in einem eigentlich grammati-*

schen, sondern mehr philosophischen Sinne; nach dieser Bedeutung zerfiel sie in Rhetorik, die Kunst der Ueberzeugung, und in Dialektik, die Kunst das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Die Dialektik, die sich mit Begriffen, Urtheilen und Schlüssen vorzugsweise beschäftigt, ist auf die Kategorien des Aristoteles gebaut. Aus ihr heraus entwickelte sich die Scholastik des Mittelalters nach ihrer guten wie nach ihrer weniger guten Seite. Wie die Rhetorik und Dialektik, so wurde auch die Astronomie und die Arithmetik zu religiösen Zwecken angewendet; die erstere sollte aufmerksam machen auf die Grösse und Majestät Gottes im unermesslichen Universum; die zweite musste durch das Verständniss der Zahlen, in das sie einführt, die Zahlen der heiligen Schrift deuten und so der Allegorik dienen, an welcher das Zeitalter besonders hing und wovon Alcuin schon viele Beispiele aufweist. — Von besonderem Intresse sind die Bestimmungen, welche der Vater der Scholastik, Erigena, über die sieben Künste gibt. De divis. naturae l. 1, c. 29. (p. 34. ed. Schlüter): *GRAMMATICA est articulatae vocis custos et moderatrix disciplinarum. RHETORICA est finitam causam persona, materia, occasione, qualitate, loco, tempore, facultate discutiens copiose atque ornate disciplina. Haec disciplina sic breviter definiri potest: RHETORICA est finitae causae septem periochis sagax et copiosa disciplina. DIALECTICA est communium animi conceptionum rationabilium diligens investigatrixque disciplina. ARITHMETICA est numerorum contemplationibus succumbentium rata intemerataque disciplina. GEOMETRIA est plenarum figurarum solidarumque spatia superficiesque sagaci mentis intuitu considerans disciplina. MUSICA est omnium, quae sunt sive in motu sive in statu scibili naturalibusque proportionibus harmonia, rationis lumine dignoscens disciplina. ASTROLOGIA est coelestium corporum spatia motusque reditusque certis temporibus investigans disciplina. Hi sunt generales loci artium liberalium; his terminis continentur, intra quos aliae innumerabiles sunt.*

4) Augustin. in Dialectica sagt: *Obschon Scholastiker eigentlich und ursprünglich diejenigen genannt werden, welche noch in der Schule sind* (als Lehrende und als Lernende in den durch Karl den Grossen und nach seinem Beispiel errichteten Schulen für den Klerus), *so haben doch alle, welche den Wissenschaften leben, diesen Namen angenommen*; so dass dann Scholasticus zuletzt überhaupt einen Gelehrten bedeutete. Die Schüler wurden indess nur insofern Scholastici genannt, als sie selbst sich zu künftigen Lehrern ausbildeten. In den Klosterschulen war nämlich der Unterricht ein doppelter, der allgemeine und der besondere. An letzterem nahmen nur die theil, welche selbst wieder Lehrer werden wollten, und diese hiessen Scholastici. Bald wurde es Sitte, dass die Klöster ihre Schüler zu weiterer Ausbildung auch in andere Klöster schickten, in denen sich berühmte Scholastici befanden. Die jungen Scholastici fuhren nun von einem Orte zum andern, traten wohl auch selbst als Lehrer auf und hielten zu ihrem Ruhme, zu dem ihres Klosters und zu Ehren Gottes öffentliche Disputationen.

§. 178. *Der Katholicismus in der germanischen Welt.*

Die Germanen waren naturkräftige aber auch rohe Völker und als solche traten sie als Sieger der alten Welt in

Besitz aller Schätze derselben. Sie wussten dieselben nicht zu würdigen und vernachlässigten oder zerstörten sie gar in wildem Uebermuthe; nur das Christenthum, welches selbst jene alte Welt in seiner tiefsten Innerlichkeit zerstört und dadurch zu einer leicht zu erobernden Beute für die Barbaren gemacht hatte, nahmen sie mit dem Instinct des unverdorbenen Geistes für religiöse Wahrheit an und auf. Aber auch das Christenthum musste ihnen als ein Theil der römisch-griechischen Erbschaft erscheinen und so gewann wieder durch dasselbe, sowie überhaupt durch die Gewalt der Bildung, das Römerthum einen unmittelbaren geistigen Einfluss auf sie, welchem sie nicht zu widerstehen vermochten. Je mehr in den von Germanen überschwemmten Ländern der römische Geist mächtig gewesen war, desto stärker wurde das Germanenthum mit Römerthum amalgamirt und so entstanden die romanischen Völker, welche sich von den am meisten romanisirten Italiänern zu den rein germanisch bleibenden Völkern abstuften. Die ganze neue Welt gewann dadurch in geistiger Hinsicht die Gestalt, dass sich in dem alten Sitze der Weltherrschaft, in Rom, wie in einem Brennpunkte die geistigen Strahlen des aus dem Römerthum überkommenen Christenthums concentrirten um von da aus wieder leuchtend und wärmend in die ganze christliche germanische Welt sich auszubreiten. Eben dort concentrirte sich auch was überhaupt von römisch-griechischer Bildung übrig geblieben war, aber es hatte keine Macht über die germanischen Völker als eben durch das Christenthum, und so kam Rom zu einer nur als kirchlich gewussten Obervormundschaft über alle germanischen Völker, obgleich sich diese Obervormundschaft bald auch auf nicht kirchliche Angelegenheiten bezog. Nicht aber nur die Ueberreste der Bildung, auch die Ueberreste der Sittenlosigkeit, welche die Auflösung der alten Welt begleitet hatte, hatten sich in Rom concentrirt, und wie Ueberreste eines alten Gährungsstoffes bewirkte diese Sittenlosigkeit eine faulige Gährung, welche sich später von Rom aus in der christlich-germanischen Welt in demselben Verhältniss ausbreitete, in welchem die

Völker romanisirt waren. Von den gesunderen rein germanischen Völkern ging dann später die Protestation gegen diese um sich greifende Sittenlosigkeit aus, welche natürlicher Weise als Verderben der Kirche sich dargestellt hatte, und so kam es zu einem äusserlich kirchlichen, eigentlich sittlichen Bruch zwischen den germanischen und den romanischen Völkern, zu dem noch bestehenden Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus.

Das Christenthum war für die Germanen zunächst etwas Fremdes, welches nur in Rom recht eigentlich zu Hause war, daher schieden sich die Vertreter und Verbreiter desselben, die Geistlichen, als ein über das Volk erhabner, es wie der Geist den Leib beherrschender Stand von dem Volke aus; und wenn vorhin gesagt wurde, dass das Christenthum von Rom wie von einem Brennpunkte aus seine Strahlen durch die ganze germanische Welt gesendet, so stellte sich diess äusserlich in der Geistlichkeit dar, welche mit Rom in den innigsten Zusammenhang trat, so dass die Geistlichen nur als Emissäre Roms betrachtet wurden und sich selbst betrachteten. Geistliches und Weltliches, Priester und Laien schieden sich auf das bestimmteste, und anstatt dass das Weltliche durch das Christenthum selbst zum Geistlichen, jeder Laie zu einem Priester werden sollte (wie später der Protestantismus die Fremdheit des Christenthums aufhebend forderte), wurden beide auseinandergehalten und für das Geistliche und die Priester die Herrschaft über das Weltliche und die Laien in Anspruch genommen. Da man aber doch anerkannte, dass das Christenthum den Menschen über die scheinbare Freiheit der Willkühr zur wahren Freiheit des Geistes erhebe, so war jene Herrschaft eine väterliche, vormundschaftliche, welche stets behauptete die Menschen nur darum zu bestimmen, damit dieselben zu ihrem wahren Heile gebracht würden. Durch die Trennung der Priester und Laien hatte die Kirche ein gegenständliches sinnlich wahrnehmbares Dasein gewonnen, welches den noch rohen germanischen Völkern durchaus angemessen war, indem sie dadurch eine Vermittlung mit dem Ewigen, Geistigen des Christenthums er-

hielten, ohne welche sie sich zu diesem nicht zu erheben vermocht hätten, aber sie wurden dadurch auch überhaupt in einer grobsinnlichen Auffassung des Geistigen bestärkt. Das Sinnliche verkehrte sich zum Geistigen, das Geistige zum Sinnlichen, ohne dass Geistiges und Sinnliches dadurch zur Einheit vermittelt wurden. In jedem Priester sah man einen Mittler zwischen Gott und Menschen, der im Stande sei die Sünden zu vergeben, in der Hostie den unter seiner Gemeinde weilenden Gott, in Fasten, Geisselungen, Almosengeben, Kirchenstiften an und für sich verdienstliche Werke u. s. w.; andererseits hatte man von Himmel, Hölle, Fegefeuer, Auferstehung die sinnlichsten Vorstellungen — aller Aberglaube des Mittelalters, der von Priestern genährt und gestärkt wurde, gehört hierher. Der Himmel, das Reich der Wahrheit, war etwas schlechthin Jenseitiges, an welches man ein ganz äusserliches Anrecht gewann durch die ebenfalls ganz äusserlich betrachtete Theilnahme an der Kirche, nach Ablauf dieses zwar verachteten, aber doch in aller seiner Verächtlichkeit genossenen Lebens. Die Zerrissenheit, der unaufgelöste Widerspruch geht durch die ganze katholische germanische Welt in jeder Beziehung: einerseits ein uraltes geistiges Besitzthum des Geistes — die Wahrheit — in einer durchaus noch embryonisch neuen Welt, — andererseits ein durchaus neues geistiges Element in veraltete bedeutungslos gewordene Formen hineingezwängt: das Christenthum in dem heidnischen Latein, welches immer unförmlicher wird, je mehr sich jener neue Inhalt in der unangemessenen Form ausbreitet; ein römisches Kaiserthum in germanischer Welt, das zum Schutze der Kirche sein soll und in fortwährendem Zwiespalt mit ihr steht; Wiederherstellung jenes willkührlichen Militärdespotismus in einem auf Gottes Gnade, Wahl und Autorität gegründeten Regimente; das Natürliche als dem Geistlichen entgegengesetzt, verachtet, verfolgt in Klostergelübden, Wallfahrten, Kasteiungen, und doch übermächtig in der gemeinsten Sinnlichkeit, doch Wunderglaube (Bezeugung der Macht des Geistigen im Natürlichen auf willkührliche Weise), keine Spur von Naturwissenschaft und doch ex-

perimentelle Beherrschung der Natur in Zauber- und Hexenwesen u. s. w. In der Kunst treten dieselben Widersprüche hervor, doch zum Theil durch die Gewalt der Genialität überwunden: in den Bauwerken die grösste Massenhaftigkeit, aber überwunden bis zur Verläugnung der Schwere, d. h. der Materialität (oft auch auf unschöne Art, z. B. in den schiefen Thürmen); in der Malerei üppige Sinnlichkeit, oft verklärt zur überirdischen Geistigkeit, oder Abmerglung der Leiblichkeit bis zum blossen Zeichen für einen Geist, der in der Fülle seines natürlichen Daseins nicht erkannt nur als Gespenst existirt; keine Bildhauerkunst, denn hier muss der Geist ganz eindringen in die Körperlichkeit. So hat scheinbar im Katholicismus unter den germanischen Völkern das Christenthum, welches den menschgewordenen Gott lehrt und Himmel und Erde versöhnen soll, dieselben scheinbar weiter auseinander gerissen, als jemals der Fall gewesen; aber der Himmel selbst wurde irdisch, die Erde selbst himmlisch, und so war die Vermittlung wohl da, machte sich auch geltend im seligen Gefühle der Andacht, aus welchem die grössten Werke hervorgingen, und war nur nicht im verständigen Bewusstsein, welches durchaus einseitig und unvermögend war das Mysterium der Menschwerdung Gottes zu begreifen und fortwährend von einem Extrem zum andern übersprang. Aber der Verstand war im Stande die Widersprüche, die sich im Leben so krass in den mannigfaltigsten Erscheinungen herausstellten, wissenschaftlich zu erkennen und nach ihrer Vermittlung mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu streben. Je mehr er sich durch das Studium der alten Philosophie bildete, desto mehr setzte er sich in Besitz solcher Mittel und versuchte dieselben mit Ernst und Eifer, aber auch mit einer Hast und im Kampfe mit dem immer mehr ausartenden Leben in Reich und Kirche und darum ohne Erfolg, bis endlich allseitig auf ein gründliches Studium der Alten und auf eine selbständige Geistesbildung gedrungen wurde, der Bruch zwischen Wissenschaft und Kirche entschieden wurde und jene gegen den Katholicismus ihre Selbständigkeit behauptete. Von da ab, wo man auf ein

freies Studium der Alten und zugleich auf ein freies Studium der Natur drang, um eine selbständige, von der Vormundschaft der Kirche unabhängige Geistesbildung zu erlangen, werden wir die Geschichte der neueren Philosophie zu datiren haben.

§. 179. *Die Scholastik im Allgemeinen.*

Lud. Vives: De causis corruptarum artium, in dessen Werken. Bas. 1555. II Voll. 8. — Geschichte des Verfalls der Wissenschaften und Künste bis zu ihrer Wiederherstellung im 14. und 15. Jahrh. Aus dem Engl. Götting. 1802. 8. — Caes. Egassii Bulaei Historia universitatis Parisiens. etc. Paris. 1665 — 73. VI Voll. fol. — J. B. L. Crevier: Histoire de l'université de Paris depuis son origine etc. Par. 1761. Voll. VII. 8. min. — Joh. Launojus: De celebr. scholis etc. (v. §. 177. Anm. 2.); Id. de varia Aristot. fortuna in Acad. Paris. Par. 1653. 4. und mehrmals ed. J. H. ab Elswich; accessere J. Jonsii D. de hist. peripatetica et editoris de varia Aristot. in scholis Protestantium fortuna schediasma. Vit. 1720. 8. — Chph. Binder: De scholastica theologia. Tub. 1614. 4. — Herm. Conring: De antiquitatibus academicis dissertatt. Heimst. 1659. 1674. 4 cura C. A. Heumanni. Götting. 1739. 4. — Ad. Tribbechovii de doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum et humanarum rerum scientia liber singularis. Giss. 1665. 8. Ed. II. cum praefat. C. A. Heumanni. Jen. 1719. 8. — Jac. Thomasius: De doctoribus scholasticis. Lips. 1676. 4. — J. A. Cramers Fortsetzung von Bossuets Einleitg. in die Gesch. der Welt. Th. 5 u. 6. — W. L. G. Frhr. von Eberstein: Natürliche Theologie der Scholastiker, nebst Zusätzen über die Freiheitslehre und den Begriff der Wahrheit bei denselben. Leipz. 1803. 8. Ders.: Ueber die Beschaffenheit der Logik und Metaphysik der reinen Peripatetiker, nebst Zusätzen einige scholast. Theorien betreffend. Halle 1800. 8. — H. Pätsch: Christenthum, Gnosticismus und Scholasticismus. Berl. 1832. 8. — R. D. Hampden: The scholastic Philosophy considered in his relation to christian Theologg. 2. ed. Lond. 1836. 8. — Vergl. auch Schröckh: Kirchengeschichte Th. 22. — 34. — Fabricii bibl. lat. med. et infim. aetatis, und die Werke über Gesch. der Philos. von Brucker, Tiedemann, Buhle und Tennemann.

Die Aufgabe der Scholastik ist schon von Augustin ausgesprochen worden, *dass man was man mit der Gewissheit des Glaubens bereits festhalte auch mit dem Lichte der Vernunft zu erblicken strebe* [1]), und ebenso das Prinzip derselben: die Einheit von wahrer Philosophie und Religion [2]). Die Aufgabe der Scholastiker spaltete sich aber in eine dreifache: 1) die Widersprüche der geoffenbarten Wahrheit ins Bewusstsein zu bringen, und in dieser Beziehung näherten sie sich den Mystikern; 2) die Widersprüche der geoffenbarten Wahrheit so zu widerlegen, dass

der Verstand diese anzuerkennen sich genöthigt sehe, und in dieser Beziehung näherten sie sich den Kirchenvätern; 3) die geoffenbarte Wahrheit als ein in sich einiges, in sich alle Widersprüche überwindendes Ganze darzustellen, welches ihr eigenstes Werk war. Die Widersprüche der geoffenbarten Wahrheit concentriren sich in dem grossen Widerspruch zwischen der Welt des Scheines und der Welt der Wahrheit, welcher Widerspruch im Glauben durch Christus gelöst erscheint: der Verstand will das Erlösungswerk begreifen. Derselbe Widerspruch stellt sich dann dar als Widerspruch zwischen Bewusstsein und Gegenstand. Das gotterfüllte ewige Bewusstsein des Geistes im Geiste hat zum Gegenstande die endliche Welt voller Sünde und Mängel — der Geist des Endlichen schaut in Gott die Welt als eine ewige, über seine eigne Mangelhaftigkeit und Sündhaftigkeit hoch erhabne. Dieser Widerspruch muss als solcher klar erkannt werden und soll vermittelt werden. Die Gründe aus welchen Augustin und andere Kirchenväter nicht das Werk der Scholastik beginnen konnten, waren ein äusserlicher: weil sie noch zu viel mit Befestigung der Kirche nach Aussen und Innen zu thun hatten, und ein innerlicher: weil sie selbst noch im Element griechischer Bildung sich befanden, also ebenso wenig geschickt waren wie das ganze Griechenthum, den Widerspruch durch den Verstand zu überwinden, diess konnten sie nur durch den Glauben. Erst mit und durch Karl den Grossen kam diejenige Festigkeit in die christliche Welt innerlich und äusserlich, bei welcher an eine Arbeit gegangen werden konnte, welche alle Kraft des Geistes in Anspruch nahm, erst jetzt war der germanische Geist zu der Kraft erstarkt, diese Aufgabe zu fassen und zu unternehmen, und erst jetzt, da das Griechenthum nur noch in der Erinnerung lebte, war das Vertrauen erwacht, die grosse Aufgabe erfüllen zu können, — mit dem Griechenthum war die Verzweiflung an der Möglichkeit einer Erkenntniss des Ewigen untergegangen, denn dieses wurde nicht mehr bloss als ein vielleicht in unendlicher Ferne liegender Gegenstand der Speculation, sondern als ein von Gott selbst

seinen Menschen geschenktes heiliges Besitzthum betrachtet. Es war kein Zweifel mehr ob es gelte ein unbekanntes Land aufzusuchen, oder in einem gefundenen sich zu orientiren; in dem Versuche es als das gelobte Land der Menschheit zu behaupten und zu beweisen, lag keine Gefahr mehr es einzubüssen, denn der gefährliche Feind, der es einst zu entreissen suchte, der zuletzt noch alle Kraft anstrengte um es als ein eitles Scheinbild seiner eigenen Errungenschaft darzustellen, war untergegangen. Der letzte klägliche Ueberrest des alten Griechenthums, der etwa noch für einen solchen gelten konnte, lag geistig gänzlich danieder [3]), und damit er auf keine Weise in die Geistesarbeit der germanischen Völker störend eingreife, so hatte er sich von der kirchlichen Gemeinschaft derselben absondern müssen. Es war diess geschehen, weil ihm die Lebenskraft der germanischen Völker abging und er sich also dem Entwicklungsgange derselben nicht anschliessen konnte. Die griechische christliche Kirche ist so ohne Kraft und Leben geblieben bis auf die Gegenwart, ihre Völker sind, soweit sie griechisch waren, langsam vermodert und das Christenthum dieser Kirche ist das Erbtheil von Barbaren geworden, mit denen es noch seiner künftigen Entwicklung entgegensieht, wenn es endlich an der Zeit sein wird, dass diese Völker die Weltarbeit des Geistes übernehmen.

1) Vergl. §. 168.

2) S. ebendas. — Schon §. 133. wurde der Satz des Johann Erigena: *Die wahre Philosophie ist die wahre Religion und umgekehrt die wahre Religion ist die wahre Philosophie* zur Charakterisirung des Begriffs der Philosophie im Mittelalter überhaupt ausgesprochen. Bei Philon und bei den Neuplatonikern war die Philosophie mit der Religion unmittelbar identisch, jenem ging die Religion in Philosophie, diesen die Philosophie in Religion auf; die Kirchenväter liessen die Philosophie überhaupt nur gelten, soweit sie mit der Religion conform war, Augustin sprach noch unsern Satz bestimmt aus und bezeichnete zugleich den Weg den die Wissenschaft fürder zu nehmen habe, und mit Bewusstsein dessen was sie wollen und Kraft gehen nun die Scholastiker daran eben diesen Satz allseitig zu verwirklichen. Gleich der Vater der Scholastik, Erigena, tritt mit ihm auf.

3) Wie sehr der wissenschaftliche Sinn in Konstantinopel im 10. und 11. Jahrhundert daniederlag, wo im Abendlande die Scholastik schon kräftig sich entfaltet hatte, sieht man aus dem was Anna Komnena Alexias V, 115 - 118. in Script. rer. byzant. Tom. XI. Venet. 1729.

in dieser Beziehung berichtet. Sogenannte Philosophen verstanden nicht grammatisch zu sprechen und zu schreiben und bedienten sich zur Ueberzeugung ihrer Gegner nicht nur schlechter sophistischer Künste, sondern im Nothfall sogar der Faust.

§. 180. *Fortsetzung.*

Der berührte Widerspruch zwischen Welt der Wahrheit und Welt des Scheines oder allgemeiner zwischen Bewusstsein und Gegenstand ist von uns als Resultat der griechischen Philosophie erkannt worden. Wir haben ferner gesehen wie im Christenthum dieser Widerspruch gesühnt war auf unmittelbare Weise. Diese Versöhnung ist das Wesen des Christenthums, sowie dasselbe aber zum Gegenstande wissenschaftlicher Betrachtung gemacht wurde, stellte sich an ihm selbst jener Widerspruch auf eine unbegreifliche Weise zur Versöhnung gebracht wieder dar. Die Scholastik hat das Christenthum in solcher Weise zum Gegenstande und hat damit die Aufgabe den Widerspruch zur Erscheinung im Bewusstsein zu bringen, indem sie sich an ihrem Gegenstande entwickelt. Diese Entwicklung ist dann näher die, dass die verschiedenen Seiten des Widerspruchs gleichzeitig ins Bewusstsein treten, aber nacheinander einseitig festgehalten werden, diess aber nicht nach Willkühr, sondern so, dass die eine Einseitigkeit in die andere aus sich selbst, durch ihre consequente Durchführung ein- und überschlägt. Die Vermittlung des Widerspruchs bleibt den Scholastikern in der Religion, sie kommen mit aller Anstrengung nicht weiter als bis zum allseitigen Bewusstsein des Widerspruchs und bis zur Erkenntniss von der Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Lösung desselben, aber diese Lösung selbst prästiren sie nicht. Wie innerlich das Wesen der Scholastik der Widerspruch ist, so stellt sich diess auch äusserlich dar. Die Scholastiker sind durch ihre Disputirsucht berüchtigt, sie wurden der Welt durch dieselbe endlich unangenehm, verhasst, lächerlich. Aber diese Disputirsucht hat auch zu ihrer Zeit etwas Edles, sie ist das Zeichen eines für die Wahrheit glühenden, tapfern, rüstigen und behenden Geistes, und es war bei diesen Disputationen ein ganz anderer Ernst als etwa bei modernen

Disputationen, wo Alles nur leere Form ist. Die Kirche bewachte die Reinheit der Lehre mit Feuer und Schwert, mehr als ein ungeschickter oder allzukecker Disputator kam um seine Freiheit oder gar um das Leben. Die Scholastiker haben übrigens verhältnissmässig ebenso viel geschrieben als gesprochen, aber ihr Schreiben hat Aehnlichkeit mit ihrem Sprechen, es hat allgemein den Charakter, dass Sätze (fremde oder eigene, am öftersten Sätze der Kirchenlehre) aufgestellt, Gründe pro et contra aufgebracht und gegeneinander abgewogen werden. Man hat es den Scholastikern zum Vorwurf gemacht, dass sie ein barbarisches Latein gesprochen und geschrieben. Die Thatsache ist richtig, aber es kann erinnert werden, dass die Scholastiker mit der lateinischen Sprache, wenn sie einmal allgemeine Sprache der Wissenschaft sein sollte, nichts besseres thun konnten, als sie in ihrer früheren Eigenthümlichkeit vernichten. Es ist ein Beweis von der Macht und Kühnheit des Geistes bei den Scholastikern, dass sie eine todte und noch dazu so armselig steife und ungefüge Sprache wie die lateinische, lebendig und gelenk zu machen vermocht haben. Dabei haben sie freilich nicht viel Geschmack gezeigt, die Freiheit mit der sie die Sprache gemeistert hat ganz nur die Form frevelhafter Willkühr; — die todte Sprache in diesen gespenstigen Verrenkungen und Verzerrungen ist höchst widerlich — aber sie konnten nicht anders, war doch selbst die Natur, die mit ewig jugendlicher Frische sie umgab, vor ihren Augen zum ekelhaften Gespenst geworden, weil es ein fremder, ja ihnen feindlich gegenüberstehender Geist war, den sie in der Natur zu erblicken vermeinten. Die Scholastik als grosses Ganzes betrachtet ist ein grosses ehrwürdiges Bauwerk des menschlichen Geistes, ganz ähnlich den mittelalterlichen Domen, an denen wir noch mit Bewundrung emporsehen, so sehr wir auch gewöhnt sind hochmüthig auf das Mittelalter herabzublicken. Sehen wir bei den Griechen einzelne grosse Philosophen um welche sich Schüler gruppiren, und diese Gruppen fast mehr nebeneinander als nacheinander, auf wenige Jahrhunderte und auf einen engen Raum beschränkt,

und das Ganze dennoch grossartig durch stille Einheit, gegenseitige Anerkennung der grossen Meister; so tritt uns bei den Scholastikern eine unübersehliche Anzahl von berühmten Namen von, denen sich einer immer über den andern thürmt entgegen, und doch gruppiren sich auch diese Namen von denen fast jeder auf Selbständigkeit Anspruch macht wieder um einzelne grössere und grösste. Wir sind nicht einmal im Stande die einzelnen Gruppen alle namhaft zu machen, geschweige die einzelnen Namen aller Meister und Schüler anzugeben. Die fratzenhafte Verzerrung des Natürlichen, der Sprache, d. h. des unmittelbaren Ausdrucks der Menschennatur (bei Platon die Fülle tiefster unmittelbarer Weisheit, bei Occam ein willkührliches und niemals seinen Zweck erreichendes Mittel die Dinge zu bezeichnen), gleichen den scheusslichen Ungeheuern und Fratzen, mit denen die mittelalterlichen Dome verziert sind. Tritt man mitten in das wüste Getümmel der Scholastiker hinein, welches sich durch eine Reihe von Jahrhunderten hindurchzieht und über die ganze christlich - germanische und romanische Welt ausbreitet, so verzweifelt man Sinn und Verstand darin entdecken zu können, man findet keinen Ariadne- Faden in diesem Labyrinth; aber tritt man dann weiter zurück und fasst das Ganze ins Auge, so gliedert sich der scheinbare Wirrwarr vor unsern Augen und man entdeckt auch hier den grossen Menschengeist, der durch alle diese grossen und kleinen, sich so mannigfaltig charakterisirenden Einzelgeister hindurch seine Entwicklung nimmt. Ein so wunderlich oft durch die erbärmlichsten Kleinlichkeiten zum erhabensten Ganzen sich aufthürmender Bau wie die Scholastik muss natürlich von verschiedenen Gesichtspunkten aus sich sehr verschieden ausnehmen; wir werden ihn von demjenigen Standpunkte aus betrachten, welcher von uns §. 162. angegeben und gerechtfertigt worden ist [1]).

Wir können in der Scholastik ganz entschieden vier Abtheilungen oder Perioden unterscheiden, in denen die äussere und innere Gestalt der Scholastik wesentlich verschieden ist. In der ersten Abtheilung, von Erigena, dem Vater der Scholastik, bis Anselm von Canterbury, tritt

der Gegensatz zwischen Gegenstand und Bewusstsein noch nicht als Widerspruch hervor und der Geist befriedigt sich bei der Vermittlung welche dieselben durch den Glauben gefunden; die Scholastik ist noch fast ganz in platonischer Vorstellungs- und Ausdrucksweise befangen, über die Philosophie hat man noch kein anderes Bewusstsein, als dass sie dem menschlichen Verstande den Glauben expliciren solle. In der zweiten Abtheilung, vom ersten Auftauchen des Gegensatzes zwischen Realismus und Nominalismus bis auf Bekanntwerdung des gesammten Aristoteles, tritt jener Widerspruch zwischen Bewusstsein und Gegenstand auf und hat eine rationalistische Richtung der Scholastik zur Folge, durch welche es zu einem schwachen Bewusstsein von der Möglichkeit der Selbständigkeit der Philosophie kommt; aber der Nominalismus wird vom Realismus verdrängt, dessen Entwicklung die dritte Abtheilung darstellt, in welcher die Stiftung der Universitäten und die Bekanntschaft mit Aristoteles tiefgehenden Einfluss ausüben. Die Scholastik geht von dem einen Extrem, vom entschiednen Realismus, Schritt für Schritt bis zum Nominalismus fort, in welchen sie in der vierten Abtheilung mit Occam überschlägt, damit aber auch nach vollständiger Herausarbeitung aller Seiten des Widerspruchs zwischen Bewusstsein und Gegenstand sich vollkommen erschöpft und ihre Aufgabe erfüllt hat. So ist sie ganz äusserlich geworden und löst sich in dieser Aeusserlichkeit auf.

1) Die scholastische Philosophie ist häufig auf das ungerechteste beurtheilt worden, theils weil protestantische Gelehrte den Hass gegen den Katholicismus auf sie übergetragen, theils weil man nur die Aeusserlichkeiten derselben ins Auge gefasst hat. Zu den ungerechtesten Urtheilen, welche alles Schlimme was der scholastischen Philosophie nachgesagt werden kann auf die Spitze treibt, gehört das von E. Reinhold in seinem Handbuch der allgem. Geschichte der Philosophie Thl. II. Erste Hälfte, S. 16: *An den Namen der scholastischen Philosophie knüpft sich die Bedeutung des Charakters, welcher dem philosophischen Treiben der zur römischen Kirche gehörigen christlichen Gelehrten durch das Mittelalter hindurch ausschliesslich angehört und welcher an ihm auch nach der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften bis zum Des Cartes im Ganzen genommen als der vorherrschende erscheint. Die wesentlichen Merkmale dieses Charakters sind die einseitige Bewegung der philosophischen Forschung und ihrer Methode unter Leitung der Lehrformeln und Lehrbestimmungen, welche aus der aristoteli-*

schen und der neuplatonischen Schule in die Schulen des Mittelalters sich verpflanzten, nebst der Geschmacklosigkeit und der pedantischen Steifheit in der Darstellung, deren Mittel das barbarische Mönchslatein war; dann das Festhalten im Gebiete der Religion und Moral an unwürdigen, durch die Hierarchie und den Zeitgeist aufgedrungenen Wahnbegriffen, welche in theoretischer Hinsicht für geoffenbarte göttliche Wahrheit, in praktischer für die unerlässliche Bedingung zur Erlangung der Seligkeit galten und bei ihrem Widerspruche gegen die gesunde Vernunft alle freieren Untersuchungen derselben unmöglich machten; ferner der Mangel an historischer und philologischer Wissenschaft und Kritik und der wo möglich noch grössere an Naturkunde und Psychologie; endlich die aus allem Diesen hervorgehende unnütze Verwendung des Fleisses und Scharfsinnes auf regelrechte Unterscheidungen, Erklärungen und Demonstrationen erkenntnissleerer Begriffe und auf die Lösung werthloser, von irregeleiteter Spitzfindigkeit ersonnener Probleme. Könnte ohne Freiheit und Gesundheit in dem Vernunftgebrauche, auf dem während des ganzen Mittelalters das Joch zahlloser Missverständnisse und Vorurtheile lastete, und ohne die Hilfsmittel welche die Geschichte, die Sprachkunde und die Bekanntschaft mit den Erscheinungen und Gesetzen der Natur darbieten, etwas wirklich Brauchbares und Bedeutendes in der Sphäre der philosophischen Speculation geleistet werden, so würde der unermüdliche Fleiss, Eifer und Scharfsinn der Scholastiker es geleistet haben. Aber zufolge der ungünstigen Bedingungen, unter denen sie philosophirten, konnte bei ihnen trotz allen Aufwandes geistiger Anstrengung doch nichts Besseres zum Vorschein kommen als eine nach entgegengesetzten Richtungen bald auf den Irrwegen einer gehaltlosen, spitzfindigen Dialektik, bald auf denen einer schwärmerischen Mystik sich verlierende Grübelei, unter deren Missgriffen und Blendwerken nur selten ein etwas hellerer Blick in das Reich des philosophisch Erkennbaren auf eine erfreulichere Weise sich bemerkbar macht. — Tennemann beurtheilt ebenfalls die Scholastiker falsch, indem er häufig über mancherlei anstössigen Aeusserlichkeiten und Extravaganzen den eigentlichen Kern der Scholastik übersieht. Wie falsch würde der die griechische Philosophie beurtheilen, welcher sie nach den Schilderungen Lukians von den spätern Philosophen beurtheilte? Theils zu allgemein, theils zu äusserlich ist sein Urtheil (Gesch. der Philos. Bd. VIII, Abth. 1, S. 27): *Der Geist der scholastischen Philosophie ist nichts anderes als das ohne Prüfung der Kräfte des menschlichen Geistes unternommene Streben der Vernunft, eine Erkenntniss des Uebersinnlichen, der Dinge an sich zu Stande zu bringen und durch den dialektischen Gebrauch der Vernunft, besonders aber (! ?) der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie, Prinzipe der wissenschaftlichen Erkenntniss der in der Offenbarung und der ihr gleichgeachteten Kirchenlehre enthaltenen Wahrheiten zu entdecken.* — Tiedemann (Geist der speculativen Philosophie Bd. 4, S. 338.) bezeichnet die Scholastik als *diejenige Behandlung der Gegenstände a priori, wo nach Aufstellung der meisten für und wider aufzutreibenden Gründe, in syllogistischer Form, die Entscheidung aus Aristoteles, den Kirchenvätern und dem herrschenden Glaubensgebäude genommen wird.* Hier wird nur ein äusserliches Verfahren und diess noch dazu unrichtig beschrieben. Tiefer und richtiger hat Staudenmaier (Erigena Bd. I, S. 446 ff.) das Wesen der Scholastik erkannt. Er gibt

von demselben folgende Bestimmungen: 1) *enge Verbindung der Religion mit der Philosophie; — 2) Erhebung des Glaubens zum Wissen.* Er sagt (S. 452): *Ihr* (der Scholastiker) *Streben ging auf die wahre Vernünftigkeit und Intelligenz in Gott, und in dem kraftvollen Ringen danach, in ihrem unermüdlichen Eifer zur Region des Lichts sich emporzuschwingen, wohin ihr Blick unverwandt gerichtet war, sind sie die eigentlichen Repräsentanten des Zeitgeistes geworden, der in allen Erscheinungen, Handlungen und Institutionen ein ideales Gepräge zeigte. Daher in all diesen Erscheinungen das Hohe, Erhabene, Feste und Ewige. — Die Scholastik hatte kein anderes Ziel für die Wissenschaft als auf die Grundfeste des christlichen Geistes ein Gebäude von Wahrheiten zu errichten, das mit seinen Zinnen den Himmel berührte. Das Unendliche, das kein Sterblicher geben kann, war in der Offenbarung gegeben; und auf diesem heiligen Boden fest und unerschütterlich ruhend, suchte man einzudringen in die Reiche der Natur und des Geistes und in Terminismus und Syllogismus, in Thesen und Antithesen, in Quaestionen und Responsionen, in Distinctionen und Conclusionen, den Pfeilern und Säulen des Systems, die Eine Wahrheit zu erhärten und darzustellen. So offenbarte sich die Fülle der substantiellen Wahrheit in den verschiedensten Formen, trat hervor ans Licht in den mannigfaltigsten Offenbarungen, die aber immer auf das Eine und doch unendlich reiche Wesen hinwiesen. So auf jener göttlichen Grundlage fest eingewurzelt stehend und ausgerüstet mit seltenem Scharfsinn und einer unüberwindlichen Dialektik, scheute der Geist weder Höhe noch Tiefe; er fragte überall nach dem Ersten und Letzten und endete nicht, bis er die höchsten Fragen über Gott und Welt, Geist und Natur sich befriedigend gelöst hatte. So bald die Geisteskräfte in einem Brennpunkte concentrirend, bald zu den Grenzen der Erkenntniss fortgehend, bedienten sie sich einer Freiheit, die, durch den Glauben nur weiter ausgedehnt, nicht eingeschränkt, für sich nichts mehr in Anspruch nehmen konnte, wenn sie nicht in blinde Willkühr, welche die Unfreiheit ist, versinken wollte.* Diese Freiheit, von welcher Staudenmaier spricht, ist nur die äusserliche, diess, dass die Päpste sie haben schalten lassen und nur Censuren ertheilt haben, wo sie übergriffen. Diese äussere Freiheit wird mit demselben Rechte von protestantischen Schriftstellern als Unfreiheit bezeichnet. Die Wahrheit ist, dass die Kirche stets die Obervormundschaft über die in sich selbst unfreie Philosophie behauptete, also im kirchlichen Sinne in der Unfreiheit erhielt, um sie bei der wahren Freiheit zu halten. Solche Bevormundung war allerdings den Scholastikern nöthig, aber die Philosophie musste ihr doch entwachsen, ja die ganze germanische Welt, sowie sie zum Selbstbewusstsein und zur Selbstbestimmung kam. Staudenmaier sitzt mit seinen Ansichten im Mittelalter, im Katholicismus fest, mit einem Sinne, welcher für das Grosse des Mittelalters, diese abstracte Herrschaft des Geistes, einen Sinn hat, aber blind ist für die kolossalen Missverhältnisse zwischen Erscheinung und Wirklichkeit, wie sie im Mittelalter stattfanden, durch welche die gemeinste Sinnlichkeit in Geistigkeit, die erhabenste Geistigkeit in Sinnlichkeit verkehrt wurde. Die Unfreiheit der scholastischen Philosophie ging nicht von der Kirche aus; die ganze Erscheinung des Geistes im Mittelalter war eine unfreie; diese Unfreiheit war nicht äusserlich, sondern innerlich, denn der Geist besass sich im Mittelalter nicht als er selbst, sondern als ein andres, fremdes, er vernich-

tete sich selbst in seinem zeitlichen Dasein, und es fiel ihm nicht ein, dass er in dieser Zeitlichkeit jemals zu einer ihm selbst adäquaten Erscheinung kommen könne.

Erste Abtheilung der Scholastiker.

§. 181. *Johannes Scotus Erigena.*

Joh. Scot. Erigen. de divisione naturae libri V. etc. ed. Th. Gale. Oxon. 1681. fol. — (ed. C. B. Schlüter.) Acced. tredecim auctoris hymni ad Carol. calv. ex palimpsestis Angeli Maji. Monast Guestph. 1838. 8. — Dess. Schrift De divina praedestinatione in Gilb. Mangulni vett. auctt. qui IX. sec. de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta. Par. 1650. T. 1, p. 103 sqq. — Die Uebersetzung des Dionys erschien zu Cölln 1556. fol. — Vergl. Peter Hjort: J. S. Erigena, oder vom Ursprung einer christl. Philos. Kopenh. 1823. 8. — F. A. Staudenmaier: Joh. Sc. Erigena. Erster Theil. Frankf. a. M. 1834. 8. — C. F. Hock: Joh. Sc. Erigena etc. in den Ephem. Bonnens. 16. fascic. 1835.

Johannes Scotus Erigena, ein Irländer, Schotte oder Engländer [1]), wurde in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts geboren und begab sich nach Gallien, wo er bei dem wissenschaftlich gesinnten Könige Karl dem Kahlen die beste Aufnahme fand und zum Vorsteher der pariser Hofschule ernannt wurde [2]). In einer theologischen Streitigkeit wurde er zu dem Werke de praedestinatione veranlasst, welches ihm viele Gegner zuzog [3]). Als er hernach auf den Wunsch Karls des Kahlen die Schriften des Dionysios Areopagita aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte und seine Uebersetzung dem Papste zur Approbation vorzulegen versäumte, so veranlasste diess den Papst Nikolaus I. gegen ihn bei dem Könige Beschwerde zu führen [4]). Auch in einer späteren theologischen Streitigkeit über die Transsubstantiation ergriff Erigena das Wort in einer Schrift, welche verloren gegangen [5]). Um 883 wurde Erigena von dem hochverdienten Könige Alfred dem Grossen an die von ihm gegründete Universität zu Oxford gerufen, wo er eine Zeit lang Mathematik und Dialektik lehrte [6]). Endlich wurde er Abt zu Malmesbury und starb hier von seinen Schülern meuchelmörderisch umgebracht [7]). Sein heiliges Leben und klägliches Ende zogen ihm den Ruhm eines Märtyrers und Heiligen zu, welcher sich in Frankreich und England lange erhielt, von Rom aber später nicht anerkannt wurde [8]).

Da er eine in jener Zeit unerhörte Gelehrsamkeit besass, namentlich der griechischen und vielleicht auch der hebräischen und arabischen Sprache mächtig war; so entstand wahrscheinlich hieraus das Gerücht, dass er in früheren Jahren Griechenland und sogar Asien besucht habe, um sich wissenschaftlich auszubilden. Unter seinen Schriften ist die bedeutendste sein Werk *Περὶ φύσεως μερισμοῦ* oder De divisione naturae, welches man als die Grundlage der ganzen scholastischen Literatur betrachten kann, wenn es auch durch die umfangreichen und grösstentheils minder tiefsinnigen, daher auch leichter verständlichen Werke späterer Scholastiker scheinbar verdunkelt worden ist. Als sich im 13. Jahrhundert die Albigenser auf einige Stellen dieses Buches häufig beriefen, so liess der Papst Honorius III. dasselbe verfolgen und verbrennen. Man findet in diesem Werke einen tief wissenschaftlichen Sinn und eine ausgebreitete Gelehrsamkeit. Platon und Aristoteles, Boethius, die heilige Schrift und die ausgezeichneteren Kirchenschriftsteller sind dem Erigena genau bekannt; Aristoteles wahrscheinlich nur nach einigen seiner Schriften.

1) Vergl. Staudenmaiers Erigena Thl. I, S. 103 ff. Es wird der Ansicht Gale's beigepflichtet. Es heisst S. 108: *Erigena hat seinen Namen von seinem Geburtsorte, der in England lag. Ergene nämlich war ein beträchtlicher Theil der Grafschaft Hereford, an Wallis angrenzend. Es gehörte selbst zu Wallis als ein besonderer Theil und war zu jener Zeit dem Könige Alfred tributbar. In diesem Bezirk (Ergene) fand nun Gale den Ort Ertuven, welches Wort nur wenig abweicht von Erlugen, zusammengezogen Ergene. Dieser Landestheil wurde noch zu den Zeiten des Thomas Gale von den Wallisern Erynug oder Ereinuc genannt. Nach Berichten aus älterer Zeit hatten die Schotten das Gebiet von Wallis einige Zeit inne. Von diesem Umstande leitet Gale den Beinamen Scotus ab.*

2) Karl der Kahle zog die ausgezeichnetsten Gelehrten an seinen Hof, sammelte Handschriften und erhob die Hofschule zur höchsten Stufe einer damaligen Bildungsanstalt. Mit Erigena stand der König auf einem sehr vertrauten Fusse.

3) Ein Mönch Gottschalk hatte mit der Lehre doppelter Prädestination, zur Seligkeit und zum ewigen Verderben, welche er auf das Ansehn des heiligen Augustin stützte, grosses Aufsehn gemacht und war von dem Erzbischof Hincmar von Rheims hart gezüchtigt worden. Diess gab zu einem Streit unter den vornehmsten Geistlichen Veranlassung, in welchem Erigena von Hincmar aufgefordert wurde, seine Meinung abzugeben. Er that es zu Gunsten Hincmars in der oben angegebenen Schrift, welche aber hart angegriffen und unter

andern auch auf den Concilien von Valença und Langres verworfen ward. Allerdings hat Augustin meist nur von einer Prädestination zur Seligkeit gesprochen, doch kommen in seinen Schriften auch Stellen von Prädestinatio ad sempiternum interitum vor, z. B. August. tractat. XLVIII. in Joannem. Ueberall wo Augustin von Prädestination ohne weitern Zusatz spricht, versteht er Vorherbestimmung zur Seligkeit, und so mag Erigena, der nur diese anerkennt, wohl nicht Unrecht haben, wenn er in seiner Schrift (p. 130.) sagt: *Quamvis SS. Auctores modo quodam abusivae locutionis soleant dicere praedestinatos ad mortem, vel interitum, vel poenam.*

4) Nikolaus forderte von dem Könige Erigena zu ihm nach Rom zu schicken oder ihn doch nicht länger in Paris zu dulden. Cf. Bulaeus in histor. Univers. Paris. T. I, p. 184.

5) Er stellte sich der krassen Auffassung des Paschasius Radbertus entgegen, nach welcher *in dem heiligen Mahle das wahre Fleisch Christi gegenwärtig, welches geboren ist von der Jungfrau, am Kreuze gelitten hat und aus dem Grabe erstanden ist.* Auch diese Schrift des Erigena wurde von Theologen verfolgt.

6) Alfred der Grosse, selbst bewandert in Wissenschaften und Künsten, förderte diese mit Kraft und Einsicht. Er berief eine Menge fremder Gelehrter nach Oxford, an deren Spitze Grimbald stand und unter denen sich höchst wahrscheinlich auch Erigena befand.

7) Der Mord wurde in der Kirche des h. Laurentius vollbracht. Ein himmlisches Licht soll mehre Nächte über dem Leichnam geleuchtet haben, worauf ihn die Mönche in einer grössern Kirche in der Nähe des Altars begruben.

8) Vergl. Staudenmaiers Erigena Th. I, S. 147 ff. — Es herrscht über fast alle Lebensumstände des Erigena grosse Dunkelheit, welche dadurch noch grösser wird, dass offenbar Verwechslungen mit einem andern gleichzeitigen Johannes stattgefunden. Nicht einmal diess weiss man mit Bestimmtheit, ob er Mönch oder Priester gewesen sei. In der Grabschrift, welche die Mönche zu Malmesbury ihm setzten, wird er nur als Sanctus Sophista Joannes bezeichnet. Er selbst nannte sich Extremum Sophiae studentium. Daraus dass weder in dem Briefe des Papstes Nikolaus I. an Karl den Kahlen (bei Staudenmaier S. 166.), noch in dem verwerfenden Urtheil der Lyoner Kirche über seine Schrift De praedestinatione (bei Tennemann Gesch. der Phil. Bd. 8, S. 71 f.) seiner als eines Mönchs oder Priesters gedacht wird, kann man vermuthen, dass er Laie gewesen. Vielleicht trat er erst später in den priesterlichen Stand.

§. 182. *Fortsetzung.*

Wenn man, wie der h. Augustin sagt, glaubt und lehrt, dass die Philosophie oder das Studium der Weisheit nicht etwas anderes ist als die Religion; — was ist über Philosophie zu verhandeln, als die Regeln der wahren Religion, durch welche die höchste und ursprüngliche Ursache aller Dinge, Gott, demüthig verehrt und verständig erforscht wird, auseinanderzusetzen? Es ist also ausge-

macht, dass die wahre Philosophie die wahre Religion ist und dass umgekehrt die wahre Religion die wahre Philosophie ist [1]). Wenn Erigena diesen Satz ausspricht, so versteht er unter der wahren Religion stets die geoffenbarte christliche, wie sie in der heiligen Schrift und in der Kirchenlehre gegeben ist und deren unzweifelhafte Wahrheiten die Philosophie sich zum Gegenstande der Erkenntniss zu machen hat. Keinesweges ist mit jenem Satze gemeint, dass die Philosophie selbständig der Wahrheit nachgehend zur wahren Religion kommen müsse, so dass es auch nur einen Augenblick problematisch bliebe, ob diese wahre Religion die christliche sei, — davon ist der Gläubige von vorn herein überzeugt, und diese Ueberzeugung, nicht der Zweifel ist der Grund seines Philosophirens. *Obschon der Autorität der heiligen Schrift in Allem zu folgen ist, da in ihr gleichsam in ihren verborgenen Tiefen die Wahrheit besessen wird; so muss man doch nicht glauben, dass sie immer der eigentlichen Bezeichnungen der Worte und Namen sich bediene, indem sie uns die göttliche Natur offenbart, sondern sie bedient sich gewisser Aehnlichkeiten und verschiedner Weisen übertragener Worte oder Namen, indem sie zu unserer Schwäche sich herablässt und unsere noch rohen und kindischen Sinne durch einfache Lehre aufrichtet. Der Apostel sagt: Ich gebe euch Milch zum Trank, nicht Speise. Die göttlichen Aussprüche gehen darauf aus, dass sie über einen unaussprechlichen, unbegreiflichen und unsichtbaren Gegenstand uns etwas zu denken geben und überzeugen um unsern Glauben zu nähren. Wenn diejenigen, welche ein reines und frommes Leben führen und eifrig die Wahrheit suchen, nichts anderes von Gott sagen und denken dürfen, als was in der heiligen Schrift gefunden wird, so dürfen auch die nur ihrer Bezeichnungen und Bilder sich bedienen, welche von Gott etwas glauben oder behaupten. Denn wer möchte wagen von der unaussprechlichen Natur etwas von ihm selbst Aufgefundenes zu sagen, ausser was jene selbst über sich selbst in ihren heiligen Organis, den theologischen meine ich, ermessen hat* [2])? *Es ist kein anderes Heil der*

gläubigen Seelen als von dem Einen Prinzip von Allem zu glauben was wahrhaft verkündigt wird, und was wahrhaft geglaubt wird zu begreifen [3]). Erigena geht also daran die Aufgabe, welche schon Augustin der Wissenschaft gestellt hatte [4]), zu lösen, d. h. den Glauben seinem Inhalte nach wissenschaftlich zu begreifen. Ueberall geht er daher bei seinen Untersuchungen von Aussprüchen der heiligen Schrift oder ausgezeichneter Kirchenschriftsteller aus; aber auch auf griechische Philosophen, namentlich auf Platon und Aristoteles bezieht er sich, an welche er sich auch in Rücksicht auf die philosophische Ausdrucksweise anschliesst, sowie er überhaupt in formeller Beziehung als durch sie gebildet erscheint [5]). Sein Verhältniss gegen die Kirchenväter bezeichnet er wie folgt. *Es kommt uns nicht zu über die Einsichten der heiligen Väter zu urtheilen, sondern sie fromm und ehrfurchtvoll anzunehmen; aber wir werden dennoch nicht gehindert das auszuwählen, was mehr den göttlichen Aussprüchen nach Betrachtung der Vernunft zu entsprechen scheint* [6]). So erlaubt er sich wohl gewisse Aussprüche der h. Väter bei Seite liegen zu lassen, aber auch diess nur im Vergleich mit der h. Schrift. Näher unterscheidet Erigena die *Weisheit* (sapientia), welche sich auf das Göttliche bezieht und auch als Theologie bezeichnet wird, von der *Wissenschaft* (scientia), welche sich auf die aus den Ideen gezeugten Dinge bezieht und Physik (an welche sich die Sittenlehre anschliesst) genannt wird [7]). Die Theologie wird auch der *erste und höchste Theil der Weisheit* (sophia) genannt und in die affirmative (*καταφατική*) und negative (*ἀποφατική*) getheilt, je nachdem sie über das Göttliche entweder positive oder negative Bestimmungen gibt [8]). Indem Erigena seine Physik (im eben angegebenen Sinne) im dritten und vierten Buche seines Werks De divisione naturae auch auf Stellen der heiligen Schrift gründet, so sieht man wie bei ihm die Religion die Grenzen der Theologie überschritt, und dieselbe Allgemeinheit hat ihm auch die Philosophie als eins mit der Religion. *Die wahre Philosophie hat dem Erigena zweimal zwei Haupttheile, die zu Lösung jeder Frage*

nöthig sind, welche die Griechen διαιρετική, ὁριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική *genannt haben: Eintheilung, Definirung, Aufzeigung, Auflösung. Von diesen scheidet der erste Eins durch Theilung in Viele, der zweite fasst Eins zusammen aus Vielen durch Definirung, der dritte erschliesst durch das Offenbare das Verborgene, der vierte endlich löst das Zusammengesetzte in die Einzelnen durch Trennung auf*[9]). Der erste dieser Wege ist der, welchen Erigena in seinem Werke De divisione naturae einschlägt. — Indem nun Erigena die Aussprüche der Schrift zum Gegenstande wissenschaftlicher Erkenntniss macht, erklärt er sie, und da diese Erklärung besonders in seiner Physik häufig allegorisch ist, so erinnert er in seiner Schrifterklärung an Philon. Das Bedeutendste an ihm ist aber, dass er den Widerspruch im Ewigen, Göttlichen nicht nur weiss, sondern auch zu ertragen vermag, seine Nothwendigkeit begreift und auf eine Ableitung der entgegengesetzten Bestimmungen vielfach ausgeht. Durch das Christenthum, welches wie es in ihm und in der Kirche lebendig der eigentliche Quell seiner tiefen Anschauungen und Erkenntnisse ist, steht er auf einem bei weitem höheren Standpunkte als die griechischen Philosophen. Aber auf diesen Standpunkt erhebt er sich nicht durch seine Speculation selbst, sondern durch den Glauben, d. h. er ist ihm ein durch die göttliche Gnade gegebener, ohne dass er selbst wüsste wie er dazu kommt. Diesem Standpunkte gemäss wird von der Welt der Erscheinung eine andere der Wahrheit unterschieden, in welcher weder Sünde, Mangel und Unvollkommenheit, noch auch die Vielheit und der Unterschied der endlichen Dinge existirt; Erigena bezeichnet dieselbe als Paradies. Diese Welt wird aber nicht als eine vergangene oder zukünftige oder jenseitige der Welt der Erscheinung entgegengestellt, sondern sie wird als ewig nur dem Begriff nach später als Gott erkannt, und die sinnliche Welt hebt sich schlechthin in sie auf, so dass die Körperwelt in die Welt der Ideen übergeht, die menschliche Natur (durch die Erlösung durch Christus) in den ursprünglichen Zustand der Sündlosigkeit und Reinheit, ja über die eigene Natur

hinaus in Gott übergeht. Diese Rückkehr in Gott wird als Uebergang alles Sinnlichen in Geist und alles Geistes durch Wissenschaft und Weisheit in Gott bezeichnet, ohne dass dadurch Gott und die creaturliche Welt schlechthin identisch würden, sondern der Gott ist in seiner ewigen Welt wie das Licht der reinsten (mithin ganz widerstandlosen und verklärten aber doch noch unterschiedenen) Luft. Die Erlösung, die Vermittlung beider Welten, bleibt dem Erigena als ein Werk freier göttlicher Gnade, nach deren Grunde nicht zu fragen sei, noch ganz religiöses Mysterium, und er macht keinen Versuch durch den Verstand diese Vermittlung in ihrer Nothwendigkeit nachzuweisen, sie ist für ihn ein blosses Factum. Aber diess, dass sie doch gewusst wird als wahr und wirklich, erhebt ihn über die griechischen Philosophen. Hiermit hängt dann genau zusammen, dass es zu einem Festhalten des Widerspruches beider von ihm nur unterschiednen Welten wie des von Sein zu Nichtsein in dem Bewusstsein des Erigena noch nicht kommt, dieser Widerspruch tritt erst später auf, im Streit der Nominalisten und Realisten. Der Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein fällt dem Erigena ganz in Gott, in welchem er sich zur Einheit aufhebt, und ist für ihn ein Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit. Daher ist Erigena auch tiefsinniger, speculativer als alle nachfolgende Scholastiker, weil er wenn auch ganz unmittelbar über einen Widerspruch hinweg ist, mit dessen Lösung jene sich abmühen. So klar, bestimmt, dialektisch gebildet Erigena übrigens durchweg ist, so gibt ihm doch der Umstand, dass ihm wie gesagt die Vermittlung beider Welten religiöses Mysterium und als solches in seiner ganzen Macht bleibt, etwas Mystisches, und wie daher in ihm die scholastische Philosophie anhebt, so schliessen sich auch an ihn die Mystiker an, welche später mit dem Rechte seliger Gewissheit einer in ihnen selbst unmittelbar geschehenen Vermittlung den Scholastikern sich entgegenstellen, welche jene Vermittlung mit dem Verstande zu begreifen suchen und dabei dem Widerspruche mit sich selbst verfallen. Mit aller Innigkeit eines Mystikers gibt sich Erigena der gött-

lichen Offenbarung hin und mit aller Kraft eines selbstbewusst verständigen Philosophen gibt er sich selbst und der Welt Rechenschaft über seinen Glauben. Und weil dieser die Fülle der Wahrheit ist, so kommt er durch ihn zu Gedanken, deren Richtigkeit und Mächtigkeit erst gegenwärtig recht gewürdigt und begriffen wird, wo eine freie philosophische Forschung endlich aus sich selbst zu ihnen gelangt ist, nachdem der Vernunft eine Vermittlung gelungen, welche man so lange vergeblich erstrebte.

Das eben von Erigena Berichtete wird durch den nachfolgenden Auszug seines Werkes De divisione naturae allseitige Bestätigung finden [10]).

1) Joh. Erig. de praedest. ap. Mauguin. T. I, p. 103. Wenn Erigena an d. O. sagt: *Cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis philosophia solet vocari, sit constitutus, de ejus divisionibus seu partitionibus quaedam breviter edissere necessarium duximus;* so scheint er unter der mit der Religion einigen Philosophie die griechische selbständige Philosophie zu verstehen; in Wahrheit ist aber seine Philosophie, wie die Folge zeigen wird, formell von der griech. durchaus verschieden.

2) De div. nat. (ed. Schlüter) l. I, c. 66 ab init. Cf. ib. l. II, c. 15 init. *Von den göttlichen Aussprüchen muss alle Untersuchung der Wahrheit den Anfang nehmen.* Ib. l. II, c. 20. l. V, c. 18. 41, l. II, c. 33.

3) De div. nat. l. II. Cf. Ib. l. II, c. 30 med.

4) Vergl. §. 168.

5) Unter den Kirchenschriftstellern verehrt Erigena besonders den Dionysios Areopagita, *den grossen und göttlichen Offenbarer* (cf. De div. nat. l. III, c. 8.), den Gregor von Nazianz und seinen Commentator Maximus, den Gregor von Nyssa und den h. Augustin. — Platon bezeichnet er (De divis. nat. l. I, c. 33.) als *den grössten unter denen die über die Welt philosophirt haben*, und Aristoteles (De divis. nat. l. I, c. 16 fin.) als *den wie es heisst scharfsinnigsten Ergründer des Unterschieds der natürlichen Dinge.*

6) De div. nat. l. II, c. 16 med.

7) De div. nat. l. III, c. 3 ab init.

8) De div. nat. l. II, c. 30 ab init.

9) De praedest. proem.

10) Erigena De divisione naturae. Lib. I. *So oft ich darüber nachdenke, dass die erste und höchste Eintheilung aller Dinge, welche entweder vom Geiste begriffen werden können, oder seine Anstrengung übertreffen* (für sie zu hoch liegen), *diejenige ist in das was ist und in das was nicht ist: so begegnet mir für diess alles ein allgemeines* (generale) *Wort, welches griechisch φύσις, lateinisch natura heisst.* — (1.) *Es scheint mir die*

Eintheilung der Natur durch vier Unterschiede zu vier Arten (species) *zu gelangen, von denen die erste die ist, welche schafft und nicht geschaffen wird; die zweite die, welche geschaffen wird und schafft; die dritte, welche geschaffen wird und nicht schafft; die vierte, welche weder schafft noch geschaffen wird. Von diesen vieren sind je zwei einander entgegengesetzt, denn die dritte steht der ersten entgegen und die vierte der zweiten. Aber die vierte wird zum Unmöglichen gerechnet, deren Unterschied darin besteht, dass sie nicht sein kann.* (2.) Zunächst wird nun über die erste und Haupteintheilung in **Seiendes und Nichtseiendes** gesprochen. Es werden *gewisse Weisen ihrer Interpretation* (Beziehungen in denen Sein und Nichtsein zu unterscheiden) *unterschieden.* (3.) *Von diesen scheint die erste diejenige zu sein, durch welche der Verstand überredet: dass von allem, was dem körperlichen Sinne oder der Wahrnehmung der Einsicht unterliegt, verständigerweise gesagt werden könne, dass es sei; dass dagegen dasjenige, was durch die Erhabenheit seiner Natur nicht nur allem Sinne, sondern auch der Einsicht und dem Verstande entflieht, mit Recht nicht zu sein scheint.* Nun ist aber *Gott, welcher allein wahrhaft ist, das Sein* (essentia) *von Allem,* und *wie Gott selbst in sich selbst über aller Creatur durch keine Einsicht begriffen werden kann, so ist auch die in den geheimsten Grenzen der von ihm gemachten und in ihm bestehenden Creatur betrachtete οὐσία unbegreiflich. Was aber in jeglicher Natur entweder mit dem körperlichen Sinne gefasst oder mit dem Verstande betrachtet wird, ist nichts anderes als ein an sich unbegreifliches Accidens irgend eines Seins, welches entweder durch Qualität, oder Quantität, oder Form, oder Materie, oder einen Unterschied, oder Ort, oder Zeit erkannt wird, nicht als das* **was es ist**, *sondern* **weil es ist.** (4.) Die **zweite** Weise des Seins und Nichtseins ist die, *welche in den Ordnungen und Unterschieden der Naturen und Creaturen geschaut wird, welche von der erhabensten und zunächst um Gott gestellten intellectualen Tugend* (virtus im Sinne der Neuplatoniker) *anhebend bis zum Ende vernünftiger und unvernünftiger Creatur herabsteigt: d. h. vom höchsten Engel bis zum äussersten Theile der vernünftigen und unvernünftigen Seele, ich meine das nährende und bewegende Leben.* Hier treten die auf einander folgenden Ordnungen in den Gegensatz, dass das Sein der einen das Nichtsein der andern ist. *Auf diese Weise wird von jeder Ordnung rationaler und intellectualer Creatur gesagt, dass sie sei und dass sie nicht sei. Sie* **ist** *nämlich, wiefern sie von den höhern Ordnungen oder von sich selbst erkannt wird; sie* **ist nicht**, *wiefern sie sich durch die unteren Ordnungen nicht erkennen lässt.* (5.) *Die* **dritte** *Weise erblickt man in dem, worin die Fülle dieser sichtbaren Welt zu Stande kommt und in dessen vorausgehenden Ursachen.* Das bereits Erschienene wird Seiendes genannt, das noch Verborgene, welches erst künftig zu erscheinen bestimmt ist, Nichtseiendes. (6.) *Die* **vierte** *Weise ist die, welche nach den Philosophen nicht unpassend nur von dem sagt dass es sei, welches durch den alleinigen Verstand begriffen wird, von dem aber, was durch Zeugung, durch Ausdehnung oder Zusammenziehung der Materie, Ort, Zeit und Bewegung variirt, sagt, dass es in Wahrheit nicht sei, wie sich alles Körperliche verhält, was entstehen und vergehen kann.* (7.) *Die* **fünfte** *Weise ist die, welche nur in der menschlichen Natur erblickt wird, welche wenn sie die Würde des göttlichen Ebenbildes, worin sie eigentlich besteht, durch*

die Sünde verloren hat, nach Verdienst ihr Sein verloren hat. Wenn sie aber nach Wiederherstellung der Gnade des eingebornen Sohnes Gottes zum früheren Stande ihrer Substanz, in welcher sie nach dem Bilde Gottes gegründet ist, zurückgeführt wird, so beginnt sie zu sein, da sie in dem zu leben beginnt, welcher nach dem Bilde Gottes gegründet ist. — Bei dieser Gelegenheit wird eines Ausspruchs des h. Augustin gedacht, nach welchem die Natur *der Engel vor aller Creatur dignitate non tempore gegründet gewesen sei, und sie die uranfänglichen Ursachen, die principalia exempla, die πρωτότυπα, zuerst in Gott betrachtet hätte, dann in sich selbst, dann die Creaturen selbst in ihren Wirkungen*, an den sich eine Untersuchung knüpft, deren Resultat (8.) so ausgesprochen wird: *Die Engel haben nicht die Ursachen der Dinge selbst, welche in dem göttlichen Wesen* (essentia) *subsistiren, gesehen, sondern gewisse göttliche Erscheinungen, welche die Griechen Theophanien nennen und welche mit dem Namen der ewigen Ursachen, deren Bilder sie sind, genannt sind.* Und hieraus wird dann geschlossen, dass auch wir nach dem Tode sowie die Engel Gott schauen werden, d. h. nicht ihn den unnahbaren unmittelbar, sondern jeder nach der *Höhe seiner Heiligkeit und Weisheit* Theophanien. *Wie gross die Vielfältigkeit der heiligen* (und erwählten) *Seelen sein wird, so gross wird die Besitzung göttlicher Theophanien sein.* (9.) Indem dann weitere Untersuchungen über die Theophanien angestellt werden, heisst es, (10.) *die göttliche Essenz sei an sich unbegreiflich, erscheine aber auf wunderbare Weise sobald sie mit der intellectualen Creatur verbunden werde, so dass die göttliche Essenz selbst nur in der intellectualen Creatur erscheine.* Nach diesen wichtigen Abschweifungen kehrt Erigena zu der Eintheilung der Natur zurück. (12.) *Unter den besagten Eintheilungen der Natur ist uns als erste Differenz diejenige erschienen, welche schafft und nicht geschaffen wird. Und mit Recht, weil eine solche Art der Natur nur von Gott mit Recht ausgesagt wird, als welcher der alleinige schaffende* Ἄναρχος *von Allem ist, d. h. ohne Anfang begriffen wird, weil er allein die ursprüngliche Ursache ist von Allem was aus ihm und durch ihn geworden ist, und desshalb auch Ende* (Zweck) *von Allem ist was aus ihm ist. Denn nach ihm strebt Alles hin. Er ist also Anfang, Mitte und Ende. Anfang, weil aus ihm Alles ist; Mitte aber, weil in ihm und durch ihn Alles besteht; Ende aber, weil Alles zu ihm hin sich bewegt, die Ruhe seiner Bewegung, die Unveränderlichkeit seiner Vollendung begehrend.* (13.) Erigena meint, der Name Deus werde von θεωρῶ videre oder von θέω currere abgeleitet, oder richtiger von beiden Worten, *denn er sieht das was in ihm ist, während er nichts ausser ihm erblickt, weil nichts ausser ihm ist, und er läuft in Alles und steht auf keine Weise, sondern erfüllt laufend Alles. Dennoch bewegt er sich auf keine Weise, wenn ja von Gott in Wahrheit ruhende Bewegung und bewegte Ruhe gesagt wird. Denn er steht in sich selbst, unbeweglich, niemals seine natürliche Stabilität verlassend. Aber er bewegt sich durch Alles, damit es sei das als was es wesentlich von sich subsistirt; denn durch seine Bewegung wird Alles. Gott läuft durch Alles ist nichts anderes als Gott sieht Alles, sondern wie durch sein Sehen, so durch sein Laufen* (seine Bewegung) *wird Alles durch ihn. Gott bewegt sich nicht aus sich heraus, sondern von sich selbst in sich selbst zu sich selbst.* So bewegt sich auch Alles *von ihm damit es sei durch ihn zu ihm, damit es in ihm un-*

beweglich und ewig ruhe. Gott wird der bewegte genannt, nicht weil er aus sich heraus sich bewege, er der immer unveränderlich in sich ruht, weil er Alles erfüllt; sondern weil er Alles sich bewegen macht aus dem Nichtexistirenden in das Existirende. — *In der göttlichen Natur ist Sein und Wollen nicht verschieden, sondern Eins und dasselbe*, und so erscheint Gott in dem was er will und dadurch zum Sein ruft selbst als einer der aus dem Nichtsein in das Sein tritt, und so *wird mit Recht gesagt, dass die göttliche Essenz, welche an sich subsistirend alle Vernunft übertrifft, in dem was von ihr, durch sie, und in ihr und zu ihr gemacht ist, geschaffen werde.* (14.) Wie kann nun von der göttlichen Essenz einmal gesagt werden, dass sie schaffe und nicht geschaffen werde, dann wieder dass sie schaffe und geschaffen werde? Da die göttliche Natur von nichts anderem geschaffen wird, so muss sie, wenn sie doch geschaffen wird, *von sich selbst geschaffen werden.* Also ist sie auch indem sie geschaffen wird, schaffend. *Aus dem Sein dessen, was ist, erkennt man, dass die göttliche Natur ist; aus der wunderbaren Ordnung der Dinge, dass sie weise ist; aus der Bewegung, dass sie Leben ist. Sie ist also Ursache und schöpferische Natur von Allem, ist weise und lebt. Und desshalb haben die Forscher der Wahrheit überliefert, durch das Wesen* (Essentia) *werde der Vater, durch die Weisheit werde der Sohn und durch das Leben werde der heilige Geist begriffen.* — *Die Eine unaussprechliche Ursache von Allem und das Eine einfache und untheilbare und allgemeine Prinzip soweit sie vom h. Geiste erleuchtet sind anschauend, haben sie (die h. Theologen) als die Einheit ausgesprochen. Dessgleichen haben sie drei Substanzen der Einheit begriffen, nämlich eine ungezeugte, eine gezeugte und eine hervorgehende; das Verhältniss aber der ungezeugten Substanz zur gezeugten haben sie Vater, das Verhältniss der gezeugten Substanz zur ungezeugten Sohn, das Verhältniss der hervorgehenden Substanz zur ungezeugten und gezeugten Heiligen Geist genannt.* — (16.) Da ausser und gegen Gott nichts ist, so kann er auch eigentlich (proprie) nicht mit irgend einem Namen bezeichnet werden, welcher einen Gegensatz andeutet. *Sein* (essentia) *also wird Gott genannt, aber eigentlich ist er nicht Sein, denn diesem ist das Nichts entgegengesetzt;* ὑπερούσιος *also ist er, d. h. über das Sein erhaben* (superessentialis). *Dessgleichen wird er Güte genannt, ist aber eigentlich nicht Güte, denn der Güte ist die Bosheit entgegengesetzt, also* ὑπεράγαθος, *übergut. Gott wird er genannt, ist aber nicht Gott, denn dem Gesicht wird die Blindheit entgegengesetzt;* ὑπέρθεος, *mehr als sehend, wenn* θεός *der Sehende übersetzt wird.* Oder θεός von θέω abgeleitet; ὑπέρθεος, plus quam currens. Ebenso ὑπεραληθής, ὑπεραιώνιος, ὑπέρσοφος, mehr als Leben; mehr als Licht. Bejahung und Verneinung welche einander durchaus entgegengesetzt sind, *sind einander auf keine Weise entgegengesetzt, wenn sie sich auf die göttliche Natur beziehen, sondern stimmen durch alles in allem mit einander überein*, und diese Vereinigung positiver und negativer Bestimmungen ist durch jene Bezeichnungen ὑπερούσιος, ὑπεράγαθος etc. ausgesprochen. Betrachtet man nun die göttliche Natur nach den zehn aristotelischen Kategorien, so folgt zunächst aus dem Vorhergehenden, dass (17.) *die Kategorien über die unaussprechliche Natur auf keine Art eigentlich* (proprie) *ausgesagt werden können.* Indem Erigena nun die einzelnen Kategorien durchgeht, mancherlei specielle Untersuchungen einflechtend, zeigt er, dass auch in Bezug auf sie die Gegensätze in Gott sich zur Einheit beschliessen. Diess erläutert er durch Beispiele und schliesst

dann: *Sie selbst* (die virtus divina) *ist über alle Aehnlichkeit und übertrifft jedes Beispiel; sie die indem sie durch sich und in sich unbeweglich und ewig steht, dennoch, wie gesagt wird, Alles bewegt, weil durch sie und in ihr Alles besteht und aus dem Nichtsein in das Sein geführt wird; denn sie ist durch Sein* (essendo est) *(Alles aber geht aus dem Nichts in das Sein) und zieht Alles an sich: es heisst auch sie sei bewegt, weil sie sich selbst zu sich selbst bewegt und dadurch sich selbst bewegt und gleichsum von sich selbst bewegt wird: Gott ist also durch sich selbst die Liebe, durch sich selbst das Gesicht, durch sich selbst die Bewegung; und dennoch ist er weder die Bewegung, noch das Gesicht, noch die Liebe, sondern mehr als Liebe, mehr als Gesicht, mehr als Bewegung etc. und ist durch sich selbst das Lieben, das Sehen, das Bewegen; und ist doch nicht durch sich selbst Lieben, Sehen, Bewegen, weil er ist mehr als Lieben, Sehen, Bewegen; dessgleichen ist er durch sich selbst Geliebtwerden, Gesehnwerden und Bewegtwerden, und ist doch auch nicht durch sich selbst Bewegtwerden, Gesehenwerden, Geliebtwerden, weil er mehr ist als dass er könnte geliebt, gesehen und bewegt werden. Er liebt also sich selbst und wird von sich selbst geliebt, in uns und in sich selbst; und doch liebt er auch nicht sich selbst, und wird nicht von sich selbst geliebt in sich selbst und in uns, sondern thut mehr als dass er liebt und wird mehr als geliebt in sich selbst und in uns. Er sieht sich selbst und wird gesehen von sich selbst, in sich selbst und in uns; und sieht doch auch nicht sich selbst und wird nicht gesehen von sich selbst, in sich selbst und in uns, weil er mehr thut als sehen und mehr als gesehen wird in sich selbst und in uns. Er bewegt sich selbst und wird bewegt von sich selbst, in sich selbst und in uns; und doch bewegt er auch nicht sich selbst und wird nicht bewegt von sich selbst, in sich selbst und in uns, weil er mehr thut als sich bewegen und mehr als bewegt wird in sich selbst und in uns.* (78.) *Und dieses ist das versicherte und heilsame und katholische von Gott auszusagende Bekenntniss, dass wir Alles erst fast affirmativ sei es namentlich oder wörtlich von ihm aussagen, doch nicht eigentlich, sondern übertragen; und dass wir dann Alles was von Gott affirmativ gesagt wird durch Negation verneinen, dass er es sei, nicht jedoch eigentlich, sondern übertragen, denn was von ihm ausgesagt wird, wird richtiger verneint als bejaht dass es sei: endlich ist über Alles, was von ihr ausgesagt wird, die superessentiale Natur, welche Alles schafft und nicht geschaffen wird, superessentialiter zu preisen.* (79.) *Sein, Thun und Machen ist bei Gott nicht verschieden, sondern bei ihm ist ein und dasselbe Sein, Thun und Machen; denn die einfache Natur geht nicht ein in den Begriff der Substanz und der Accidentien.* (80.) *Er ist auch mehr als Thun und Machen, und Ursache alles Machens und Thuns ohne irgend welche Bewegung* — und ebenso ist er auch über alles *Leiden und Werden.*

Lib. II. (1.) Es wird der Inhalt des ersten Buchs kurz wiederholt, an die vier Species und daran erinnert, wie sich die erste und dritte und die zweite und vierte diametral entgegenstehen. Erigena macht auf das was die vier Species gemeinschaftlich haben und worin sie einander widersprechen aufmerksam, und zeigt dann genauer wie sie in einander übergehen, welches er als Sache der Analytik bezeichnet. (2.) *Die erste und vierte nämlich sind Eins, weil sie nur von Gott verstanden werden, denn er ist der Anfang von Allem was von ihm gegründet ist, und das Ende von Allem was nach*

ihm hinstrebt, um in ihm ewig und unveränderlich zu ruhen. Als das Ende von Allem *schafft er weder, noch wird er geschaffen,* die Vielen kommen in ihm zur Einheit. Nur in unserer Betrachtung, nicht aber in Gott sind also die erste und vierte Form verschieden; *sie sind nicht Formen Gottes, sondern unserer Betrachtung,* sowie sie auch in dieser, nicht in Gott zur Einigung kommen. *Wie nun die erste und vierte im Schöpfer, so wird die zweite und dritte in der Creatur erkannt. Denn die zweite wird geschaffen und schafft und wird in den ersten Ursachen der bestehenden Dinge erkannt, die dritte Form aber wird geschaffen und schafft nicht und wird in den Wirkungen der ersten Ursachen aufgefunden; also sind die zweite und dritte in ein und denselben Geschlecht, nämlich in dem der geschaffenen Natur enthalten, und sind in ihr Eins. Die zweite und dritte Form entstehen nicht nur in unserer Betrachtung, sondern werden auch in der Natur der geschaffenen Dinge selbst gefunden, in welcher die Ursachen von den Wirkungen geschieden werden, und die Wirkungen werden mit den Ursachen geeinigt, weil sie in Einem Geschlecht, nämlich in der Creatur, Eins sind. Aus vieren also werden zwei.* Aber auch der Schöpfer und das Geschöpf sind Eins, *weil nichts ausser er selbst wahrhaft Seiendes genannt wird, weil Alles was von ihm ist nichts anderes ist, soweit es ist, als Theilnahme an ihm, welcher allein von sich selbst durch sich selbst subsistirt. So wird die Allgemeinheit, welche vorher gleichsam in vier Formen getheilt war, wiederum zu Einem ungetheilten Prinzip zurückgeführt.* Es wird nun zur speciellen Betrachtung der zweiten Form übergegangen, welche in den ersten Ursachen gefunden wird, welche auch Prototypa, Proorismata, Theia-thelemata, Ideae genannt werden, d. h. *Species oder Formen, in denen die unveränderlichen Verhältnisse aller zu machenden Dinge, ehe sie sind, gegründet sind.* In seinem Worte, d. h. seinem eingebornen Sohne hat der Vater die Verhältnisse aller Dinge *vorgebildet* (praeformavit). Nach Maximus Confessor stellt Erigena den Satz auf: (4.) der Mensch sei so geschaffen, *dass es keine Creatur, weder eine sichtbare noch eine unsichtbare gäbe, welche in ihm nicht wiedergefunden werden könne,* oder wie Maximus sagt: *homo officina omnium* (creaturarum) *jure nominatur — in ea* (creaturn) *siquidem omnia confluunt, quae a Deo condita sunt, unamque harmoniam ex diversis naturis, veluti quibusdam distantibus sonis, componunt.* (5.) *Er ist nämlich,* fährt Erigena fort, *durch eine wunderbare Vereinigung aus den beiden allgemeinen Theilen der Natur zusammengesetzt, nämlich aus dem sinnlichen und aus dem vernünftigen* (ex sensibili et intelligibili), *d. h. aus den äussersten Enden aller Creatur. Die menschliche Natur hat nach dem Sündenfalle ihre Würde nicht vollkommen verloren, sondern noch behalten. Zwischen unsern Verstand und Gott ist keine Natur dazwischen gestellt, wenn der Aussatz der Seele und des Körpers die Schärfe des Verstandes nicht hinwegnimmt, durch welchen wir ihn begreifen und in welchem am meisten das Bild des Schöpfers gegründet ist.* (6.) Indem nun Alles in Gott zur Einigung kommt, so müssen auch die unter den Menschen stattfindenden Unterschiede, namentlich auch der Geschlechtsunterschied aufhören, wenn der Mensch in Gott zurückkehrt. Die Unterschiede selbst werden aus der Sünde abgeleitet. Mit dem Menschen und in ihm wird dann aber auch alle Creatur zur Einheit zurückgeführt. (9.) wie auch die Natur nicht getrennt worden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Diese Sätze werden zu einer Erörterung über die Person Christi angewendet.

(16.) *Die ersten Ursachen sind so in dem Anfang, d. h. im Worte Gottes gegründet, dass sie durch keine Bewegung ihre Vollendung in irgend wem erstreben, ausser in dem, in welchem sie unveränderlich und vollkommen gebildet sind.* (17. 18.) Sie werden als leer, einfach, unzusammengesetzt bezeichnet, und *in sich selbst beharrend, unsichtbar und durch die Dunkelheit ihrer Erhabenheit immer verborgen, in ihren Wirkungen gleichsam in ein Licht der Erkenntniss hervorgebracht, hören sie nicht auf zu erscheinen.* Sie erkennen sich selbst. (19.) *Der heilige Geist erwärmte die anfänglichen Ursachen, welche der Vater im Anfange, nämlich in seinem Sohne gemacht hatte, damit sie in das, dessen Ursache sie sind, ausgingen, d. h. mit der Wärme göttlicher Liebe genährt.* (20.) *Die Zeugung des Wortes vom Vater geht nicht zeitlich voraus vor der Schöpfung von Allem im Worte vom Vater, sondern ist ihr gleichewig. Wenn der Anfang* (das Wort, der Sohn) *immer im Vater war und mit dem Vater, so war er niemals so dass er nicht der Anfang war, sondern war immer der Anfang. Und weil sich diess Anfang zu sein nie mit ihm ereignet hat* (er nicht erst dazu zeitlich geworden), *so war er niemals ohne das, dessen Anfang er ist. — Erkennen und Schaffen ist bei Gott Eins, denn erkennend schafft er und schaffend erkennt er — daher ist einmal und zumal Alles gleichewig wegen des Verhältnisses des Schaffenden und des Geschaffenen.* (21.) *Die anfänglichen Ursachen aller Dinge sind also gleichewig mit Gott und mit dem Anfange, in welchem sie gemacht sind*, — aber nicht schlechthin gleichewig, denn die *anfänglichen Ursachen nennen wir darum gleichewig, weil sie immer in Gott ohne irgend einen* z e i t l i c h e n *Anfang bestehen, aber sie sind nicht schlechthin gleichewig, weil sie nicht von sich selbst, sondern von ihrem Schöpfer zu sein anfangen. Der Schöpfer selbst aber fängt auf keine Weise an zu sein, denn er allein ist wahre Ewigkeit indem er keinen Anfang und kein Ende hat, weil er selbst Anfang und Ende von Allem ist. Wahrhaft ewig ist nur der ἄναρχος — alle Creatur aber hat einen Anfang des Seins, weil sie war als sie nicht war: sie war nämlich in den Ursachen, war nicht in den Wirkungen: also ist sie nicht schlechthin gleichewig mit der wahren Ewigkeit.* (22.) *Wie der heilige Geist der Essenz* (Wesenheit) *nach in der Natur des Gottes und Vaters besteht, so ist er auch in der Natur des Sohnes der Essenz nach, weil er aus dem Vater der Substanz nach durch den geborenen Sohn auf unaussprechliche Weise hervorgeht und desshalb die Gaben, welche er vertheilt, nicht allein die seinen sind, sondern auch des Vaters, aus welchem er hervorgeht, und des Sohnes, von welchem und durch welchen er hervorgeht. — Alles was der Vater in dem Sohne macht, vertheilt der heilige Geist und er gibt einem jeglichen das ihm Eigenthümliche, wie er will.* (23.) Auch jeder einzelne Mensch zeigt in sich, als nach dem Bilde Gottes geschaffen, eine der göttlichen entsprechende Trinität. Wir unterscheiden nämlich in jedem Menschen *οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια:* essentia, virtus, operatio: *Wesenheit, innere Möglichkeit, thätige Wirklichkeit.* Jede von diesen dreien, entsprechend der göttlichen Trinität, ist auch die beiden anderen. Die Wesenheit entspricht dem Vater, die innere Möglichkeit dem Sohne, die thätige Wirklichkeit dem heiligen Geiste. Als Dreieinigkeit stellt sich ferner der Mensch dar im *νοῦς, λόγος, διάνοια:* intellectus, ratio, sensus: *Vernunft, Verstand, Sinn (nicht äusserer, sondern innerer). Die beiden Trinitäten unterscheiden sich nicht der Sache*

nach, sondern nur den Namen nach von einander. Der *νοῦς* entspricht der *οὐσία*, der *λόγος* der *δύναμις*, die *διάνοια* der *ἐνέργεια*. In dieser Dreieinigkeit wird das *nährende und mehrende Leben* (*θρεπτική* et *αὐξητική* vita) nicht mit aufgeführt: *Die aufgeschwellten, sterblichen, verderblichen Körper, von denen wir jetzt gedrückt werden, haben ihre Veranlassung nicht aus der Natur, sondern aus der Sünde. — Die Bewegung der durch Thätigkeit gereinigten, durch Wissenschaft erleuchteten, durch Theologie vollendeten Seele, durch welche sie ewig um den unbekannten Gott sich bewegt, über ihre Natur und über die Natur aller Dinge den Gott selbst schlechthin unabhängig* (absolutum) *von allem was gesagt und begriffen werden kann, und nicht minder von allem was weder gesagt noch begriffen werden kann und doch gewissermassen ist, begreifend, negirend, dass er etwas sei von dem was ist und was nicht ist, behauptend, dass alles was von ihm ausgesagt wird nicht eigentlich sondern übertragen von ihm gesagt werde:* (diese Bewegung) *ist der νοῦς der Griechen* (intelectus, animus, mens), *Vernunft, Geist, Gedanke, ist substantialiter und wird als vorzüglicher Theil der Seele begriffen. Denn für die Seele ist wesentliches Sein und substantielle Bewegung nicht verschieden, da sie in ihren Bewegungen besteht* (subsistit) *und ihre Bewegungen in ihr bestehen, denn sie ist eine einfache und ungetheilte Natur, nur geschieden durch die substantiellen Unterschiede ihrer Bewegungen.* Dass sich die Seele in der Vernunft über sich selbst zu Gott erheben kann, verdanken wir nicht unserer Natur, sondern der Gnade Gottes. *Die zweite Bewegung der Seele ist der Verstand* (ratio), *der gleichsam als ein substantialer Blick im Geiste erkannt wird, und gleichsam als von ihm selbst über sich selbst in sich selbst erzeugte Kunst, in welcher er* (der Geist) *das was er machen will vorerkennt und vorbegründet. Daher wird er nicht ohne Grund dessen Form genannt, da er ja selbst durch sich selbst unbekannt ist, aber in seiner Form, welche der Verstand ist, sowohl sich selbst als Andern zu erscheinen beginnt.* Wie Gott im Worte (dem Orte der Ideen) erscheint, so die Vernunft, der Geist, im Verstande. *Es bleibt noch übrig die dritte Bewegung, welche sich auf die einzelnen Verhältnisse der einzelnen Dinge, die einfach, d. h. allgemein, in den anfänglichen Ursachen gegründet sind, bezieht — die διάνοια, ἐνέργεια, der Sinn, die thätige Wirklichkeit. Alle Wesenheiten sind in dem Verstande Eins, werden aber durch den Sinn in verschiedene Wesenheiten geschieden.* (24.) Die menschliche Trinität unterscheidet sich von der göttlichen dadurch, dass sie nicht wie diese aus Nichts schafft. — (25. 26.) Auch der Leib ist mit der Seele zugleich geschaffen, aber ein unsterblicher mangelloser Leib, welchen der Mensch durch den Sündenfall verloren (*— er wandte sich früher zu sich selbst als zu Gott, und so ist er gefallen*) *und der jetzt in den verborgenen Grenzen seiner Natur noch verborgen ist, in einem künftigen Zeitalter aber erscheinen wird.* (27.) Indem nun weiter die göttliche Trinität mit der menschlichen verglichen wird, kommt Erigena darauf, dass der Mensch einen Anfang habe (nämlich in Gott), Gott nicht, und dass er daher so wenig wie den Gott sich selbst *seiner Wesenheit nach* zu erkennen vermöge. Erkennt Gott aber sich selbst? Nein insofern von einem menschlichen Erkennen die Rede ist, von einem Erkennen nach den zehn Kategorien, und welches in dem Scheine der Endlichkeit und Sünde befangen ist. (28.) Gott erkennt sich in keinem Geschaffenen, weil er eben über alle erhaben. Er weiss das Böse nicht, *denn wenn er das Böse wüsste, so wäre*

nothwendig das Böse in der Natur der Dinge. Unter der göttlichen Unwissenheit ist nichts anderes zu verstehen, als die unbegreifliche und unendliche göttliche Wissenschaft. In wiefern er sich selbst begreift als der, welcher nicht in dem, was er gemacht hat, besteht, in sofern begreift er sich selbst als der welcher über Alles ist, und darum ist seine Unwissenheit wahre Einsicht. — Wie Gott die Seele nach seinem Bilde geschaffen hat, so macht die Seele den Körper wie ein ihr ähnliches Instrument. — (30.) Erigena will, nachdem er bisher nur negative Bestimmungen über Gott gegeben, zu dem affirmativen Theile der Theologie fortgehen. Die Verhältnisse der drei Personen in der Trinität gegeneinander werden bestimmt. *Der Vater ist grösser als der Sohn der Ursache nach — nicht der Natur nach. Der Vater ist die Ursache des Sohnes und des heiligen Geistes: der Sohn aber ist die Ursache der Begründung der ersten Ursachen; der heilige Geist die Ursache von deren Vertheilung.* Eine weitläufige Untersuchung über die Art des Ausgangs des heiligen Geistes, ob derselbe vom Vater allein oder von ihm und dem Sohne ausgegangen, führt zu der Bestimmung, dass wie der Strahl von dem Feuer, das Licht durch den Strahl vom Feuer ausgehe, so gehe auch der heilige Geist durch den Sohn vom Vater aus. Weiter wird dann der substantielle Unterschied in den drei Personen hervorgehoben, welche essentiell Eins sind, und geschlossen, dass der Sohn und der heilige Geist nicht aus der Essenz, sondern aus der Substanz des Vaters jener geboren, dieser ausgegangen sei. — Endlich kehrt Erigena zu den anfänglichen Ursachen zurück und fasst die Lehre über dieselben also kurz zusammen: (36.) *Die anfänglichen Ursachen, welche die Griechen Ideen nennen, d. h. Species oder Formae, sind also ewige und unveränderliche Verhältnisse* (rationes), *nach denen und in denen die sichtbare und unsichtbare Welt gebildet und regiert wird; und daher verdienten sie von den Weisen der Griechen πρωτότυπα genannt zu werden, d. h. ursprüngliche Vorbilder, welche der Vater in dem Sohne gemacht hat und durch den heiligen Geist in ihre Wirkungen theilt und vervielfältigt: auch προορίσματα heissen sie, d. h. Vorherbestimmungen, denn in ihnen wird und ist geworden und wird sein alles göttliche Weise (prudens) zugleich und einmal unveränderlich vorherbestimmt. Denn nichts entsteht in der sichtbaren und unsichtbaren Creatur von Natur ausser dem was in ihnen vor aller Zeit und vor allem Raume vorherbestimmt und vorhergeordnet ist. Ferner pflegen sie von den Philosophen θεῖα θελήματα genannt zu werden, d. h. göttliche Willensbestimmungen, weil der Herr alles was er hat machen wollen in ihnen uranfänglich und ursächlich gemacht hat. Und was zukünftig ist, das ist in ihnen vor Jahrhunderten gemacht. Und desswegen werden sie die Anfänge von allem genannt, weil alles was in der sichtbaren und unsichtbaren Creatur sinnlich wahrgenommen oder erkannt wird, durch Theilnahme an ihnen besteht. Sie selbst aber sind Theilnehmungen an der Einen höchsten Ursache von Allem und der heiligen Dreieinigkeit, und daher heisst es, dass sie durch sich seien, weil keine Creatur zwischen sie und die Eine Ursache von Allem gesetzt ist. Und in ihnen, da sie unveränderlich, bestehen die anfänglichen Ursachen der anderen Ursachen, welche sich folgen bis zu den letzten Grenzen der ganzen begründeten und ins Unendliche vervielfältigten Natur — unendlich sage ich nicht für den Schöpfer, sondern für die Creatur, denn das Ende der Vervielfältigung der Creaturen ist allein dem Schöpfer bekannt. Es sind also die*

anfänglichen Ursachen, welche göttliche Weise die Prinzipe aller Dinge nennen, durch sich selbst Güte, durch sich selbst Sein, durch sich selbst Leben, durch sich selbst Weisheit, durch sich selbst Wahrheit, durch sich selbst Einsicht, durch sich selbst Vernunft, durch sich selbst Tugend, durch sich selbst Gerechtigkeit, durch sich selbst Heil, durch sich selbst Grösse, durch sich selbst Allmacht, durch sich selbst Ewigkeit, durch sich selbst Friede und alle Tugenden und Verhältnisse, welche einmal und zumal der Vater im Sohne gemacht hat und nach welchen die Ordnung aller Dinge vom Höchsten bis herab zusammengefügt wird, d. h. von der intellectualen Creatur, welche nach Gott die nächste an Gott ist, bis zur letzten Ordnung aller Dinge, zu welcher die Körper gehören. Was nämlich gut ist durch Theilnahme am Guten, das ist durch sich gut; und was essentialiter und substantialiter besteht, das besteht durch Theilnahme an der Essenz selbst durch sich selbst; und was lebt, das besitzt das Leben durch Theilnahme am Leben durch sich selbst. Auf ähnliche Art ist alles was weise, einsichtig und vernünftig ist, solches durch Theilnahme an der Weisheit durch sich selbst, an der Einsicht durch sich selbst und an der Vernunft durch sich selbst. Auf gleiche Weise muss man von dem Uebrigen sprechen. Es wird nämlich keine weder allgemeine noch besondere Tugend in der Natur der Dinge gefunden, welche nicht von den anfänglichen Ursachen durch unaussprechliche Theilnahme hervorginge.

Lib. III. Nach einer Wiederholung des Inhalts des zweiten Buches unternimmt Erigena zunächst ehe er an Betrachtung der dritten Species geht eine Rechtfertigung des Ganges seiner Untersuchungen, namentlich wesshalb er (2.) *die Principien der Dinge von der Güte durch sich selbst angefangen. Ich habe, sagt er: erkannt, dass das hauptsächlichste der göttlichen Geschenke die Güte durch sich selbst sei und dass sie den übrigen gewissermassen vorangehe. Denn die schöpferische Ursache von Allem, die Güte, welche Gott ist, hat die Ursache, welche Güte durch sich selbst heisst, dazu zuerst von allem geschaffen, damit sie durch sie alles was ist aus dem Nichtsein in das Sein* (in die Wesenheit) *führe; da es ja der göttlichen Güte eigenthümlich ist, das was nicht war in's Sein zu rufen. — Es muss also die Erkenntniss der Güte durch sich selbst vorausgehen der Erkenntniss der Essenz durch sich selbst, weil diese durch jene eingeführt ist. Alles was ist, ist in soweit, in wieweit es gut ist, in wieweit es aber nicht gut ist oder so zu sagen minder gut ist, in soweit ist es nicht, und mithin bleibt, wenn durchaus alle Güte aufgehoben wird, keine Essenz, denn einfach sein oder wesentlich sein, wenn gut sein und wesentlich gut sein aufgehoben wird, nennt man missbräuchlich sein und ewig sein.* Nicht aber ist mit der Essenz auch die Güte aufgehoben, *denn in wieweit ein Nichtseiendes durch seine Herrlichkeit über das Sein erhaben ist, in soweit nähert es sich dem überwesentlichen Guten, nämlich Gott; in wieweit es am Sein theilnimmt, in soweit entfernt es sich vom überwesentlichen Guten. Das was durch Sinn und Erkenntniss nicht gefasst werden kann wegen seiner zu grossen Herrlichkeit, untrennbaren Einheit und Einfachheit, heisst Nichtseiendes; Seiendes dagegen was der Erkenntniss und den Sinnen unterliegt.* Eine richtige Untersuchung muss vom Allgemeinen zum Speciellen fortschreiten. (3.) *Wie die Güte gleichsam die Gattung des Seins ist, das Sein aber als eine Art der Güte angenommen wird, so ist das Sein die Gattung des Lebens, wenn*

nämlich alles was ist eingetheilt wird in Lebendiges und Nichtlebendiges. Das Leben ist die Gattung der Vernunft (eigentlich des Verstandes, rationis), *denn alles was lebt ist entweder vernünftig oder unvernünftig. Die Vernunft hat wieder zwei Arten: Weisheit und Wissenschaft. Weisheit nämlich heisst eigentlich jenes Vermögen (virtus), durch welches der contemplative (menschliche oder englische) Geist das Göttliche, Ewige und Unveränderliche betrachtet, er mag sich nun mit der ersten Ursache von Allem beschäftigen oder mit den anfänglichen Ursachen der Dinge, welche der Vater in seinem Worte einmal und zugleich gegründet hat. Diese Art der Vernunft wird von den Weisen Theologie genannt. Die Wissenschaft aber ist das Vermögen, durch welches der theoretische (menschliche oder englische) Geist über die Natur der Dinge, welche aus den anfänglichen Ursachen durch Zeugung hervorgehen und in Gattungen und Arten getheilt sind, nach Unterschieden und Eigenthümlichkeiten handelt, sie* (die Natur) *mag nun den Accidenzen unterliegen oder derselben entbehren, sie mag nun mit den Körpern verbunden sein oder völlig frei von ihnen sein, sie mag nun räumlich und zeitlich vertheilt oder über Raum und Zeit durch ihre Einfachheit geeint und unzertrennlich sein. Diese Art der Vernunft heisst Physik, denn die Physik ist die natürliche Wissenschaft von den den Sinnen und der Erkenntniss unterliegenden Naturen, auf welche immer die Sittenlehre folgt.* — Es wird eine dreifache virtus unterschieden: 1) *virtus substantialis, denn Alles besteht durch eine natürliche Trinität: essentia, virtus et operatio* (— also innere Möglichkeit, δύναμις); 2) *virtus, welche gegen die Verderbtheit der Natur kämpft, wie Gesundheit gegen Krankheit, Wissenschaft und Weisheit gegen Unwissenheit und Thorheit* (also Vermögen, Kraft); 3) virtus als das Gegentheil von Schlechtigkeit *wie Demuth dem Stolz, Keuschheit der Unzucht* entgegengesetzt (also Tugend). Die Theilnahme, μετοχή, μετουσία, wird im platonischen Sinne erklärt. — (4.) *Gott ist alles was wahrhaft ist. Alles was erkannt und sinnlich wahrgenommen wird, ist nichts anderes als Erscheinung des Nichterscheinenden, Offenbarung des Verborgenen, Affirmation des Negirten, Begreifen des Unbegreiflichen u. s. w. Die göttliche Güte, ausser welcher nichts ist, hat nicht aus irgend etwas ihre Materie der Erscheinung genommen, sondern aus Nichts. Durch das Wort Nichts wird nicht irgend ein Stoff bezeichnet, nicht irgend eine Ursache des Existirenden, nicht irgend ein Fortgang oder eine Gelegentlichkeit, welcher die Bedingung des Seienden folgte, nicht irgend etwas mit Gott zugleich Seiendes, gleich Ewiges, noch ausser Gott durch sich Bestehendes, oder etwas, von wo Gott gleichsam einen Stoff zu Herstellung der Welt entlehnt, sondern es ist der Name der Beraubung alles Seins schlechthin, und um richtiger zu sprechen, das Wort ist die Abwesenheit alles Seins.* Beraubung setzt nämlich ein vorhergehendes Verhalten voraus. Die Frage wie (einer früheren Erklärung nach) Alles in Gott sein könne, wenn es aus nichts geschaffen worden, führt zu einer weiteren Untersuchung und tieferen Erkenntniss des Nichts. (19.) *Das Nichts bezeichnet die unaussprechliche und unbegreifliche Klarheit der göttlichen Natur, unnahbar, aller menschlichen oder englischen Vernunft unbekannt (denn sie ist überwesentlich und übernatürlich), welche wenn sie durch sich selbst gedacht wird, weder ist, noch war, noch sein wird. Denn in keinem der Existirenden wird sie erkannt, weil sie über alle erhaben. Wenn sie aber durch eine unaus-*

sprechliche Herabsteigung in das was ist von vielen Blicken geschaut wird, so wird sie befunden, dass sie allein in allem sei: ist, war und wird sein. Da sie also als unbegreiflich erkannt wird, so wird sie vermöge ihrer Herrlichkeit mit Recht Nichts genannt. Wenn sie aber in ihren Theophanien zu erscheinen beginnt, gleichsam als etwas aus Nichts, sagt man dass sie hervorgehe, und sie, die eigentlich über allem Sein erachtet wird, wird eigentlich auch in allem Sein erkannt, und daher kann alle sichtbare und unsichtbare Creatur Theophanie, d. h. göttliche Erscheinung genannt werden; da ja jede Ordnung der Naturen, von der ersten bis zur letzten, d. h. von den himmlischen Wesen bis zu den letzten Dingen dieser sichtbaren Welt, wieweit sie verborgen erkannt wird, in soweit der göttlichen Klarheit sich zu nähern scheint. Daher erhalten die Formen und Gestalten der sinnlichen Dinge den Namen der offenbarsten Theophanie; daher steigt die göttliche Güte, welche desswegen Nichts genannt wird, weil über sie hinaus keine Wesenheit gefunden wird, aus der Negation aller Wesenheiten in die Affirmation der Wesenheit des Alls von sich selbst in sich selbst herab, gleichsam aus Nichts in Etwas, da ja der Fortgang aus der Unwesenheit derselben in das worin sie wird von der Schrift als eine unförmliche Materie bezeichnet wird. Materie nämlich, weil sie der Anfang des Seins der Dinge ist, unförmlich aber weil sie der Unförmlichkeit (Formlosigkeit) *der göttlichen Weisheit am nächsten ist. Die göttliche Weisheit aber wird unförmlich genannt, weil sie sich zu keiner höhern Form zu ihrer Formirung wendet; denn sie ist aller Formen unendliches Urbild: und wenn sie in die verschiedenen Formen des Sichtbaren herabsteigt, so bezieht sie sich auf sich selbst wie auf ihre Formirung. Daher wird gesagt die als über Alles hinaus liegend betrachtete göttliche Güte sei nicht, und sei schlechthin Nichts, sei aber in Allem, und man sagt sie sei, weil sie von dem ganzen All das Sein und die Substanz u. s. w., überhaupt alles was in irgend einer Creatur von irgend einer Vernunft begriffen werden kann.* — Das Resultat der bisherigen Untersuchung spricht Erigena, wie folgt, aus. (23.) *Wir waren darüber übereingekommen, dass Gott Anfang, Mitte und Ende des Alls sei, nicht weil an ihm ein Anderes Anfang, ein Anderes Mitte, ein Anderes Ende wäre, denn diese drei sind in ihm selbst Eins, sondern weil die Bewegung der theologischen Betrachtung eine dreifache ist. Anders bewegt sich die Vernunft (menschliche oder englische) wenn sie in Betrachtung zieht, dass Gott der Anfang von Allem sei; anders wenn sie erkennt, dass Alles in ihm und durch ihn sei, wie in einem Mittel; anders sieht sie, dass das Ende von Allem in Gott sei und dass Gott es sei, nach welchem Alles strebt und in dem es ruht und lebt. Indem wir also von der göttlichen Natur nur annehmen, dass sie Anfang und Ursache von Allem sei (denn sie ist ἄναρχος und ἀναίτιον, d. h. ohne Anfang und Ursache); — so bezeichnen wir sie mit Grund als schöpferische und nicht geschaffene Natur. Wenn wir aber erkennen, dass dieselbe göttliche Natur das Ende von Allem sei, über welches hinaus nichts, in welchem Alles ewig besteht und sämmtlich Gott ist, so pflegen wir sie weder geschaffene noch schöpferische Natur zu nennen, nicht geschaffene nämlich, weil sie von Niemand geschaffen wird, und nicht schöpferische, weil sie bereits aufgehört hat zu schaffen, nachdem Alles in seine ewigen Verhältnisse, in denen es ewig bleiben wird und bleibt, umgewandelt ist und*

auch aufhört durch die Benennung der Creatur bezeichnet zu werden. Denn Gott wird Alles in Allem sein. Auf doppelte Weise kann das Verhältniss des Mittels betrachtet werden: erstens wenn die göttliche Natur als die betrachtet wird, welche schafft und geschaffen wird; denn sie wird geschaffen von sich selbst in den uranfänglichen Ursachen und schafft also sich selbst, d. h. in ihren Theophanien beginnt sie zu erscheinen aus den verborgensten Falten ihrer Natur, wollend auftauchen, worin sie sich selbst unbekannt, d. h. sie erkennt sich in Nichts, weil sie unendlich ist und übernatürlich und überewiglich und über alles was begriffen werden kann und was nicht, herabsteigend aber in den Principien der Dinge, und gleichsam sich selbst schaffend, worin sie zu sein beginnt. Zweitens, wenn die göttliche Natur in den äussersten Wirkungen der uranfänglichen Ursachen erkannt wird, in welchen man richtig sagt, dass sie nur geschaffen werde, nicht aber schaffe; sie wird nämlich geschaffen, indem sie in die äussersten Wirkungen herabsteigt, über die hinaus nichts schafft. Sie wird geschaffen und schafft in den uranfänglichen Ursachen, in den Wirkungen derselben aber wird sie geschaffen und schafft nicht. Also ist Alles aus Gott, und Gott in Allem, und Alles nicht anders woher als aus ihm, da aus ihm selbst und durch ihn selbst und in ihm selbst Alles geworden ist — Gott wird in seinen Creaturen (cp. 22.). — Im Folgenden geht Erigena näher auf die Betrachtung der geschaffenen und nicht schaffenden Natur ein, indem er die mosaische Schöpfungsurkunde zum Theil allegorisch interpretirt. So bedeutet ihm die Scheidung des Lichts und der Finsterniss: (25.) *Gott trennte die Kenntniss der Wirkungen von der Dunkelheit ihrer anfänglichen Ursachen — die Scheidung der Dinge, die durch Formen und Arten erscheinen, von ihren Principien* (den Ideen etc.). Die Schöpfungstage werden bis zum fünften durchgegangen.

Lib. IV. In diesem Buche will Erigena (2.) *von den Werken der sechsten prophetischen Betrachtung über die Gründung des Alls anhebend, die Rückkehr aller Dinge in diejenige Natur, welche weder schafft noch geschaffen wird, betrachten und damit schliessen.* Er kommt aber nicht soweit und muss die Betrachtung (26.) *der Rückkehr der Naturen in die uranfänglichen Ursachen und in diejenige Natur, welche weder schafft noch geschaffen wird, welche ohne Zweifel Gott ist* — in ein fünftes Buch verschieben. Das Gebiet, auf welches er sich vom vierten Buche an wagt, vergleicht Erigena selbst mit einem unruhigen Meere voller Gefahren des Schiffbruchs, wogegen seine bisherige Untersuchung wie ein ruhiger, ebner, sicherer Meeresspiegel erscheine. An der Hand der mosaischen Urkunde und älterer Kirchenschriftsteller betrachtet er den Zustand der Menschen im Paradiese vor dem Sündenfall, den Sündenfall nach seiner Entstehung und nach seinen Wirkungen und in letzter Beziehung namentlich den Fluch, von welchem der Mann, das Weib und die Schlange getroffen werden. Es können hier nur einzelne charakteristische Gedanken ausgezeichnet werden. Er leitet aus den Worten der Schrift ab, dass Gott bei der Schöpfung mit den Gattungen die Arten geschaffen habe: *alle allgemeinen Formen zugleich mit der speciellsten*, und setzt (4.) hinzu: *Und hieraus sieht man, dass jene Kunst, welche die Gattungen in die Arten theilt und die Arten in Gattungen aufhebt, welche Dialektik heisst, nicht durch menschlichen Witz gemacht ist, sondern in der Natur der Dinge von dem Urheber aller Künste, welche wahrhaft Künste sind, gegründet und von den Weisen aufge-*

funden und zum Frommen kluger Erforschung der Dinge benutzt worden ist. — Ueber die Natur des Menschen sagt er: (5.) *Wer aufmerksamer die wunderbare und innerlich unaussprechliche Bedingung seiner Natur untersucht, der wird klar finden, dass derselbe Mensch sowohl durch gewisse Form zum Geschlecht der Thiere gehöre, als auch über aller thierischen Form bestehe und daher sowohl Affirmation als Negation annehme, und dass von ihm mit Recht ausgesagt werden könne: Der Mensch ist ein Thier, der Mensch ist kein Thier.* Seine thierische Natur soll der Mensch ertödten und zugleich in seinem himmlischen Sein zunehmen. Dabei ist der Mensch aber keinesweges ein Doppelwesen, sondern durchaus einfach und alles (Leben, Vernunft, Verstand, Sinnlichkeit etc.) ganz. Er vereinigt in sich alle Creatur, und da er nun dennoch schlechthin einfach sein soll, so ist in seinem Wesen ein Widerspruch, in welchem seine Gottähnlichkeit erkannt wird, da ja auch in Gott derselbe Widerspruch entgegentrete. *Alles was im Menschen natürlich geschaffen ist, bleibt nothwendig ewig unverletzt und unverderbt. Wie kein Weiser in den Irrthum verfallen will, so hat die menschliche Natur nicht sündigen gewollt* und ist so auch der Gnade des gerechten Gottes nicht verlustig gegangen, welcher sie von dem geschehenen Falle erheben will. Die Sünde selbst ist aus dem Widerspruche in der menschlichen Natur insofern abzuleiten, als es nicht bei dem Thiere, aber wohl bei dem Menschen tadelnswerth ist, den thierischen Trieben u. s. w. nachzugeben. Der Satz, dass in dem Menschen alle Creatur enthalten sei, wird bis dahin fortgeführt, dass es endlich heisst: (8.) *der Mensch sei nicht sowohl im Geschlecht der Thiere, sondern vielmehr alles Geschlecht der Thiere sei in dem Menschen von Erde, d. h. der Festigkeit der Natur gezeugt und nicht allein alles Geschlecht der Thiere, sondern auch das ganze bestehende All sei im Menschen gemacht, so dass in Wahrheit von dem Menschen verstanden werde, was die Wahrheit gesagt hat: „Predigt das Evangelium aller Creatur." und der Apostel: „Alle Creatur seufzet und ängstet sich noch immerdar."* — (9.) *Wie die Erkenntniss alles dessen, was der Vater in seinem eingebornen Sohne gemacht hat, das Sein desselben ist und alles dessen, was auf natürliche Art im Betreff von jenem* (dem Sein) *erkannt wird: so ist die Erkenntniss alles dessen, was das Wort des Vaters in der menschlichen Seele geschaffen hat, das Sein alles dessen, was in Betreff desselben* (des Seins) *auf natürliche Art erkannt wird; und wie die göttliche Vernunft Allem vorausgeht und Alles ist: so geht die vernünftige Erkenntniss der Seele allem voraus, was sie erkennt und ist alles was sie vorauserkennt; so dass in der göttlichen Vernunft Alles ursächlich, in der menschlichen Erkenntniss aber der Wirkung nach besteht, nicht weil das Sein von Allem ein anderes sei im Worte, ein anderes im Menschen, sondern weil der Geist ein und dasselbe Sein anders als ein in den äussern Ursachen bestehendes, anders als in den Wirkungen erkanntes anschaut, denn dort übertrifft es alle Vernunft, hier aber wird es nur begriffen, dass es ist, aus dem was in Betreff des Seins betrachtet wird. — Der Würde und Erkenntniss* (dem Begriffe) *nach geht der Mensch aller andern Creatur vor, nicht dem Raume und der Zeit nach.* Von der Natur der Engel unterscheidet sich die menschliche Natur nur durch die Sünde, und durch die Erkenntniss erhebt sich der Mensch zur Natur der Engel. *Denn wer rein erkennt, wird in dem, was er erkennt.* (11.) *Vorzüglich auf zwei Arten erkennen wir den Menschen als*

nach dem Bilde Gottes gemacht: erstens nämlich, weil er wie Gott durch alles was ist ausgebreitet ist und von keinem Seienden begriffen werden kann, die ganze Seele das ganze Organum ihres Körpers durchdringt, aber nicht von ihm eingeschlossen werden kann; zweitens aber, weil wie von Gott ausgesagt wird, nur dass er sei, auf keine Weise aber bestimmt wird, was er sei, so auch die ganze menschliche Seele nur begriffen wird als eine die nur ist, während weder sie selbst noch eine andere Creatur begreift, was sie sei. - Schon früher wurde berührt, wie von Erigena die Sünde mit der Sonderung des männlichen und weiblichen Geschlechts in Verbindung gesetzt wird, und in diesem Sinne lässt er dann das Weib aus dem Manne hervorgehen, als die Repräsentantin der Sinnlichkeit des Menschen, und das Entstehen der Eva ist der Anfang der Sünde, welche zum Abfall von Gott führt, auf welchen der Fluch folgt, der in eine Verheissung ausgeht: „*bis du in Erde verwandelt wirst, wovon du genommen bist.*“ — *Nicht die Rückkehr in die Erde, sondern vielmehr die Rückkehr in geistige Natur weissagen diese Worte.*

Lib. V. Das fünfte Buch handelt nun endlich von der Rückkehr der Dinge in die Ideen und in Gott. Noch am Schlusse des vierten Buches gibt er seine Grundidee an (lib. IV, c. 27): *Die göttliche Natur wird also desswegen wie wir glauben nicht geschaffen, weil sie die ursprüngliche Ursache von Allem ist, über die hinaus es kein Prinzip giebt, von welchem sie geschaffen werden könnte. Da aber nach der Rückkehr des Alls der sichtbaren und unsichtbaren Dinge in ihre uranfänglichen Ursachen, welche offenbar in der göttlichen Natur selbst enthalten sind, keine Natur weiter aus ihr geschaffen wird, oder in sinnlich wahrnehmbare oder erkennbare Dinge vervielfältigt werden wird — denn in ihr selbst sind sie Eins, wie sie jetzt in den Ursachen Eins sind; so wird mit Recht geglaubt und begriffen, dass sie nichts schaffe. Denn was wird sie schaffen, wenn sie alles in allem allein sein wird?* Die Gedanken, welche im Weiteren ausgeführt werden, sind dem Wesentlichen nach im Vorhergehenden enthalten. Am Schlusse wird der Inhalt des ganzen Werkes und namentlich des letzten Buches nochmals recapitulirt. (39.) *Wir haben eine viergestaltige Eintheilung der gesammten Natur, welche in Gott und der Creatur begriffen wird, gemacht. Die erste Species derselben ist die, welche die schöpferische und nicht geschaffene Natur, die zweite die, welche die sowohl geschaffene als schöpferische Natur, die dritte die, welche die geschaffene und nicht schöpferische, die vierte die, welche die weder geschaffene noch schöpferische Natur betrachtet und unterscheidet. Und zwar wird die erste und vierte Form nur von Gott ausgesagt, nicht weil seine Natur, welche einfach und mehr als einfach, getheilt wäre, sondern weil es die Art einer doppelten Anschauung annimmt. Denn indem ich ihn anschaue als den welcher aller Dinge Prinzip und Ursache ist, tritt mir das wahre Verhältniss entgegen, welches glaubwürdig zu erkennen giebt, dass die göttliche Essenz oder Substanz, Güte, Tugend, Weisheit und was sonst von Gott ausgesagt wird, von Niemand geschaffen werde, weil es nichts Höheres giebt als die göttliche Natur: dass aber alles, was ist und nicht ist, von ihr und durch sie und in ihr und zu ihr geschaffen werde. Da ich aber sehe, dass eben sie das Ende von Allem und das unüberschreitbare Ziel sei, nach welchem Alles strebt und in welches Alles die Grenze seiner natürlichen Bewegung setzt, so finde ich, dass sie weder geschaffen ist, noch schaffend*

Von Niemand nämlich geschaffen werden kann die Natur, welche von sich selbst ist; und sie schafft auch nicht irgend etwas. Da nämlich alles, was von ihr durch sinnliche oder übersinnliche Zeugung hervorgegangen, durch eine wunderbare und unaussprechliche Wiedergeburt zurückkehrt zu ihr, und in ihr Alles zur Ruhe kommt, so wird, weil weiterhin nichts von ihr durch Zeugung ausfliesst, gesagt, dass sie nichts schaffe. Was wird sie schaffen, da sie selbst alles in allem sein wird und in allem nur als sie selbst erscheinen wird? Die eine der beiden mittleren Naturen wird in den uranfänglichen Ursachen erkannt, die andere in den Wirkungen der Ursachen. Und zwar wird diejenige, welche in den Ursachen besteht, in dem eingeburnen Sohne Gottes geschaffen, in welchem und durch welchen Alles gemacht ist, und schafft alles was von ihr ausfliesst, d. h. alle ihre Wirkungen, sowohl die sinnlichen als die übersinnlichen. Diejenige aber, welche in den Wirkungen der Ursachen Bestand hat, wird nur von ihren Ursachen geschaffen, schafft aber nichts, weil in der Natur der Dinge nichts niedriger ist als sie; und daher gehören zu ihr zumeist die sinnlichen Dinge. Und es steht nicht im Wege, dass Engel oder Menschen, gute sowohl als böse, etwas Neues und den menschlichen Gebräuchen Unbekanntes in dieser Welt häufig zu schaffen meinen, da sie doch nichts schaffen. Aber von der materiellen in Gott gemachten Creatur bewirken sie etwas, den göttlichen Gesetzen und Befehlen gehorchend, wenn sie gut sind, von den trügerischen Künsten teuflischer List aber bewogen und getäuscht, wenn sie böse sind. Aber Alles ist von der göttlichen Vorsicht so geordnet, dass kein Uebel in der Natur der Dinge substantialiter gefunden wird, noch irgend etwas, was die Ordnung aller Dinge störte. Und nach der vierfachen Anschauung der gesammten Natur in den besagten vier Species, — schien es uns gut einige Anschauungen von der Rückkehr der Wirkungen in die Ursachen, d. h. in die Verhältnisse, in denen sie bestehen, hinzuzufügen. Wir begegneten einer dreifachen Art dieser Rückkehr. Die erste wird im Allgemeinen in der Umwandlung der ganzen sinnlichen Creatur erkannt, welche im Umfange dieser Welt enthalten ist, sowohl des den körperlichen Sinnen unterliegenden, als auch des den Sinnen aus allzugrosser Feinheit entfliehenden; so dass es keinen Körper gibt im Zusammenhange der körperlichen Natur, der nur durch Lebensbewegung verborgen oder offenbar getrieben wird, oder der mächtig ist durch eine unvernünftige Seele und körperlichen Sinn, der nicht in seine verborgenen Ursachen zurückkehre; er wird nämlich in ihnen, die substantialiter von der Ursache von Allem hingestellt sind, auf Nichts gebracht. Die zweite Art (der Rückkehr) *gründet ihre Anschauung auf die Rückkehr der ganzen in Christus geretteten menschlichen Natur in den früheren Zustand ihres Daseins, und gleichsam in ein Paradies, in die Würde des göttlichen Bildes durch das Verdienst des Einen, dessen Blut für das Heil des ganzen Menschengeschlechtes vergossen worden ist; so dass Niemand unter den Menschen des natürlichen Guten, darin er gegründet ist, beraubt wird, er mag in diesem Leben gut oder schlecht gelebt haben; und so wird die unaussprechliche und unbegreifliche Ausgiessung in alle menschliche Natur erscheinen, da in Niemand bestraft wird was vom höchsten Guten ausfliesst. Die dritte Art der Anschauung von der Rückkehr bezieht sich auf diejenigen, welche nicht nur zur Höhe der in ihnen hingestellten Natur*

aufsteigen werden, sondern auch durch die Ueberschwänglichkeit der göttlichen Gnade, welche durch Christus und in Christus seinen Erwählten zu theil wird, über alle Gesetze und Grenzen der Natur überwesentlich in Gott selbst übergehen werden und Eins in ihm und mit ihm sein werden. Ihre Rückkehr wird gleichsam nach sieben Graden unterschieden. Der erste Grad wird sein die Umwandlung des irdischen Körpers in Lebensbewegung; der zweite der Lebensbewegung in Sinn; der dritte des Sinns in Verstand; endlich des Verstandes in Geist, worin das Ende aller verständigen Creatur besteht. Nach dieser Vereinigung der gleichsam fünf Theile unserer Natur, nämlich des Körpers, der Lebensbewegung, des Sinns, des Verstandes und der Vernunft (so dass sie nicht Fünf sondern Eins sind, indem immer die niedrigern in die höheren aufgehen; nicht dass sie nicht - sind, sondern dass sie Eins sind), werden andere drei Grade der Aufsteigung folgen, von denen einer der Uebergang des Geistes in die Wissenschaft von allem was nach Gott ist; der zweite der Wissenschaft in die Weisheit, d. h. in die innigste Anschauung der Wahrheit, soweit es der Creatur nachgegeben ist; der dritte, welcher der höchste ist, der übernatürliche Untergang der gereinigten Seelen in Gott selbst, und gleichsam die Finsternisse des unbegreiflichen und unnahbaren Lichtes, in denen die Ursachen von Allem verborgen sind: und dann wird die Nacht wie der Tag erleuchtet werden, d. h. die geheimsten Mysterien werden den seligen und erleuchteten Geistern auf eine unaussprechliche Weise eröffnet werden. Die Auferstehung des Herrn ist aus keiner andern Ursache am achten Tage geschehen, als damit jenes selige Leben mystisch bezeichnet werde, welches nach der siebenzähligen Umwälzung dieses Lebens durch sieben Tage nach Consummation der Welt sein wird, wenn die menschliche Natur, wie wir vorausgesagt, in ihr Prinzip durch achtfache Aufsteigung zurückkehren wird; nämlich eine fünffache innerhalb der Grenzen der Natur, eine dreifache aber übernatürlich und überwesentlich innerhalb Gottes selbst; wenn die Fünfzahl der Creatur mit der Dreizahl des Schöpfers vereinigt werden wird, so dass nur der alleinige Gott in Allem erscheint, wie in der reinsten Luft nichts anderes ist als das alleinige Licht.

§. 183. *Berengarius. Lanfranc. Gerbert. Petrus Damianus. Hermannus Contractus.*

Berengarii Turon. opp. Edid. A. F. et F. Th. Vischer, moderante A. Neandro. Berol. 1834 ss. 8. — Liber Berengarii Turon. adv. Lanfrancum ex Cod. Mscpt. Guelpherbit. ed. a Stäudlin. Gott. 1823. (Progr. III.) 4. — Cf. Oudini diss. de vita scriptis et doctrina Berengarii, in Comment. de scriptorib. eccl. Lips. 1722. T. II, p. 622 ss. — Gotth. Ephr. Lessing: Berengarius Turonensis. Braunschw. 1770. 4. Vergl. Beiträge zur Gesch. und Lit. aus den Schätzen der wolfenbüttler Bibl. V. Bd. (Lessings sämmtl. Werke Bd. XX.) — C. F. Stäudlin: Berengarius Turonensis, in Stäudlins und Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengesch. II. B. 2 St. Leipz. 1814. Dessen Progr.: Annuntiatur editio libri Berengarii Turonens. advers. Lanfrancum, simul omnino de scriptis ejus agitur. Gott. 1814. 4.

Milonis Crispini vita Lanfranci (in Mabillon: Acta Sctor. Ord. Ben. Saec. VI. P. II, p. 630. — Lanfranci Opp. ed. Lud. Dacherius (d'Achery). Par. 1648. fol.

Gerberts dialekt. Abhandl.: De rationali et ratione uti, s. in Pezii thes. anecdot. T. I, P. II, p. 146. Seine Briefe in Duchesne hist. Franc. scriptt. T. II, p. 789 sq. — C. F. Hock: Gerbert oder Papst Sylvester II. und sein Jahrhundert. Wien 1837. 8.

Man gewinnt noch höhere Achtung vor dem Geiste des Erigena, wenn man sieht, welche lange Zeit verging, bis ein Denker nach ihm auftrat, welcher ihm an die Seite gestellt zu werden verdient. Ein Zeitraum von beinah 200 Jahren liegt zwischen ihm und Anselmus von Canterbury. Doch gibt es in diesem Zeitraume einige Erscheinungen, welche zeigen, dass des Erigena Einfluss doch mächtig gewesen sei, obgleich Niemand war, der ihn ganz zu würdigen verstand. Es wurde erwähnt wie schon Erigena der grobsinnlichen Auffassung der Gegenwart Christi im Abendmahl, welche Paschasius Radbertus aufgestellt hatte, entgegentrat. Dieser Streit wurde von Berengarius von Tours wieder aufgenommen. Er war, geb. um das J. 1000, Lehrer zu Tours und Kanonikus, wurde 1040 Archidiakonus zu Angers, zog sich nach vielen Verfolgungen wegen seiner Lehre auf die Insel St. Cosmas bei Tours zurück und starb 1088. Er wollte, gestützt nicht nur auf die Vernunft sondern auch auf Bibel und Kirchenväter, eine geistigere Auffassung der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi beim Abendmahl. Sein Hauptgegner war der gelehrte Lanfranc, welcher 1005 zu Pavia geboren, Mönch und Prior des Klosters Bec in der Normandie und endlich Erzbischof zu Canterbury wurde, als welcher er 1089 starb. Er trat dem Berengarius als gewandter Dialektiker entgegen, theilte einer grossen Anzahl von Schülern die Liebe zur Dialektik mit und wirkte dadurch zwar nicht zu einer speculativen Auffassung der Kirchenlehre (in Bezug auf welche er sogar die Anwendung der Dialektik scheute), aber doch zur formellen Ausbildung der Scholastik mit. Grösser noch war in dieser Beziehung durch Schriften und Beispiel Gerbert von Aurillac, welcher schon im 10. Jahrh. geboren, Mönch zu Aurillac und 999—1003 Papst unter dem Namen Sylvester II. war.

Seine Wissbegierde trieb ihn aus dem Kloster nach Spanien, wo er bei den Arabern die Mathematik und die aristotelische Philosophie kennen lernte; später wurde er Erzieher der Söhne Hugo Capets und dann des nachmaligen Kaisers Otto III., durch den er zur päpstlichen Würde gelangte. Er brachte die Mathematik und den Aristoteles zu Ansehn und gab das in der Folge so häufig nachgeahmte Beispiel die Araber zu Lehrern zu nehmen, was nicht so bald gewagt und geduldet worden wäre, wenn nicht ein Papst aus dieser Schule hervorgegangen wäre. — Als ausgezeichnete Gelehrte werden in dieser Zeit noch genannt der Cardinal Petrus Damianus aus Ravenna (1006—1072) und Hermannus Contractus, angeblich aus dem Hause der Grafen von Vehringen in Schwaben (1012—1054), welcher aus dem Griechischen und Arabischen übersetzt haben soll. — Auf grobsinnlichen Vorstellungen beruhende Fragen über Gott und dessen Verhältniss zur Welt wurden schon in dieser Zeit aufgestellt und ihre Untersuchung zum Gegenstand der Verstandes-Dialektik gemacht [1]).

1) Solche Fragen wurden im Abendmahlsstreit aufgeworfen. — Damian entschied u. a. die Frage: ob Gott eine Hure wieder zur Jungfrau machen könne?

§. 184. *Anselmus von Canterbury.*

Anselmi Cantuariensis opp. ed. Picart. 1612. lab. et stud. D. Gabr. Gerberon. Par. 1675. ed. II. 1721. Venet. 1744. II Voll. fol. — Anselmi Cant. cur deus homo? libri duo. Erlang. 1834. 8. — Cf. Eadmeri vita S Anselmi, in den Actis Sctt. Antv. April. T. II, p. 685 seq. und in der angeg. Ausg. der Werke Anselms. — A. Raineri istoria panegyrica di S. Anselmo. Mod. 1693—1706. IV Voll. 4. — Jo. Salisbur. de vita Anselmi, in Whartoni Anglia sacra P. II, p. 149. — J. G. F. Billroth: De Anselmi Cant. proslogio et monologio. Lips. 1832. 8. — F. R. Hasse: Doctrina Anselmi de imagine divina, in Illgen's Zeitschr. für hist. Theolog. Bd. 5, St. 2. Nr. 4. — A. F. Ribbeck: Anselmi doctrina de s. spiritu. Ber. 1838. 4.

Anselmus wurde um 1034 zu Aosta in Piemont geboren, entfloh seinem Vater, welcher erst seinem Wunsche Mönch zu werden entgegengetreten war und den er später durch Ausschweifungen gegen sich aufgebracht hatte, und wurde im Kloster Bec in der Normandie ein Schüler und, nachdem er 1060 Mönch geworden war, der Nachfolger

Lanfrancs als Prior. Nachdem er 1078 zum Abt des Klosters ernannt worden war, erhob er dasselbe zu einer weitberühmten Bildungsanstalt für Mönche und Geistliche. Frömmigkeit und Gelehrsamkeit zeichneten ihn gleich sehr aus und mit einer ausserordentlichen sittlichen Strenge verband er eine seltene Milde und Wohlwollenheit des Charakters. Im J. 1093 wurde er abermals zum Nachfolger seines Lehrers Lanfranc, zum Erzbischof von Canterbury ernannt, als welcher er 1109 starb. Man hat ihn wegen seiner Thätigkeit als Kirchenschriftsteller und wohl auch in Bezug auf seine Lebensgeschichte und seinen Charakter den zweiten Augustin genannt.

§. 185. *Fortsetzung.*

Minder tiefsinnig als Erigena, aber gleich scharfsinnig, und in seinen Schriften dürftiger an Gedanken, aber darum auch bestimmter und klarer, gewann Anselmus einen wenigstens scheinbar grössern Einfluss auf Begründung und Fortbildung der scholastischen Philosophie als Erigena, so dass man häufig nicht diesen sondern jenen als Vater der Scholastik genannt hat [1]). Die Aufgabe der christlichen Philosophie im Mittelalter hat Anselmus auf dieselbe Weise wie Augustin und Erigena, aber noch bestimmter ausgesprochen, und so wenig wie diese gestattet er der Philosophie irgend eine Selbständigkeit gegen den Glauben [2]). Wenn sich Erigena in der Unmittelbarkeit des Glaubens über allen Widerspruch des Verstandes erhob, indem er diesen auf das allseitigste ins Bewusstsein brachte um über ihn zu triumphiren, so geht Anselmus bestimmt darauf aus den Glauben durch den Verstand zwar nicht zu prüfen, aber doch soviel als möglich zu rechtfertigen, ohne dessen Widersprüche, die ihm allerdings auch ins Bewusstsein kommen, ertragen zu wollen. Er geht eifrig darauf aus diese Widersprüche aufzuheben. Gott und göttliche Dinge sollen demonstrirt werden, und er versucht diese Demonstration namentlich in seinen berühmten Schriften dem Monologium und dem Proslogium [3]). Während bei Erigena die beiden

Welten, die der Erscheinung und die der Wahrheit, zwar unterschieden aber noch nicht bestimmt einander entgegengesetzt werden, geschieht diess bei Anselmus, indem er das Leben der Wahrheit als ein jenseitiges diesem Leben der Erscheinung gegenüberstellt [4]). Ganz der eigenthümlichen Richtung des Anselmus ist es auch angemessen, dass er nach einer Voraussetzungslosigkeit seiner Demonstration strebt, welche Erigena nicht kannte [5]). In dem Proslogium stellt er den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes auf, welchen man nach ihm den anselmischen genannt hat. Derselbe läuft auf den durchaus richtigen Gedanken hinaus, dass in Gott Sein und Gedanke zur untrennbaren Einheit verbunden sind. Darin, dass ein solcher Beweis nöthig erschien, zeigt sich auf das bestimmteste der Unterschied der Philosophie des Mittelalters von der griechischen. Den Griechen fiel es gar nicht ein, dass das wahrhaft Gedachte, d. h. das Erkannte, ein anderes sein könnte als das wahrhaft Seiende [6]); sowie eine Vermittlung beider nöthig wird, ist der Bruch zwischen Bewusstsein und Gegenstand, die im Griechenthum in unmittelbarer Einheit waren, vollkommen geschehen. Anselmus spricht es selbst aus, dass etwas sehr wohl gedacht sein könne, ohne darum als seiend erkannt zu sein, er stellt diesen Satz als Prämisse des ontologischen Beweises auf, und alle seine Gegner, welche ihm daher zur Widerlegung seines Gedankens diesen Satz entgegengehalten, haben ihn gar nicht verstanden [7]). Die Wahrheit ist, dass Anselmus ebenso wenig wie seine Gegner über den Zwiespalt zwischen Sein und Gedanke hinaus kommt, aber er hat doch vor ihnen voraus, dass er nach der Vermittlung beider strebt, indem er sie für nothwendig erkennt. Wie Erigena ist er im Glauben und durch den Glauben von der Wirklichkeit der Einheit überzeugt, aber er ist weiter als Erigena, weil er sich zuerst bewusst wird, dass diese Einheit im Bewusstsein vermittelt werden müsse. Um diese Vermittlung wirklich zu prästiren hätte er zeigen müssen, wie der Gedanke durch sich selbst im Absoluten zum Sein und wie das Sein durch sich selbst im Absoluten zum Gedanken werde, aber hierzu ist er ebenso wenig wie

überhaupt das ganze Mittelalter gekommen. Von ihm an aber hat sich der menschliche Geist um die Vermittlung abgemüht; Anselmus hat die Aufgabe ausgesprochen. Noch bestimmter wurde man sich derselben bewusst durch die Entgegnung des Mönches Gaunilo[8]) gegen seinen ontologischen Beweis; denn obgleich dieser den Anselm in der oben angegebenen Weise missverstand, so wurde durch ihn doch noch bestimmter als durch Anselm, der ihn überwunden zu haben meinte, der Widerspruch zwischen Sein und Gedanke ins Bewusstsein gebracht.

1) Vergl. Hegel Gesch. der Philos. Werke Bd. XV, S. 162 bis 169. Tennemann Gesch. der Philos. Bd. VIII, Abth. 1, S. 121.

2) Anselmus sagt (Cur Deus Homo l. 1, c. 2): *Wie die richtige Ordnung fordert, dass wir die Tiefen des christlichen Glaubens glauben, ehe wir sie mit dem Verstande zu untersuchen unternehmen, so scheint es mir eine Vernachlässigung, wenn wir nachdem wir im Glauben befestigt sind, nicht eifrig bemüht sind, das zu erkennen, was wir glauben. — Die Ungläubigen suchen den Verstand desswegen weil sie nicht glauben, wir dagegen weil wir glauben: ein und dasselbe aber ist es, was wir suchen.* Beim Christen also muss der Glaube vorausgehen dem Wissen, denn der Glaube ist ein geistiges Erfahren; muss doch auch in irdischen Dingen die Erfahrung der Wissenschaft vorausgehn. De fide trinitatis c. 2: *Wer nicht geglaubt haben wird, wird nicht erkennen. Denn wer nicht geglaubt haben wird, wird nicht erfahren, wer nicht erfahren haben wird, wird nicht erkennen.* Proslog. c. 1: *Ich suche nicht zu erkennen, damit ich glaube, sondern ich glaube, damit ich erkenne.* Daher ist also auch der Glaube, und zwar sowie er von der Kirche festgesetzt worden, nicht nur das Ziel, sondern auch die Richtschnur und der Prüfstein der Philosophie. De fide trinit. c. 2: *Kein Christ soll disputiren auf welche Weise das, was die katholische Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, nicht sei; sondern indem er immer denselben Glauben unzweifelhaft festhält, liebt und ihm gemäss lebt, soll er so demüthig als er kann zu erkennen suchen, auf welche Weise er sei. Wenn er diess erkennen kann, so soll er Gott danken; wenn er es nicht kann, so soll er nicht die Hörner zum Stossen senken, sondern das Haupt zur Anbetung neigen.* Cf. Epist. XLI, l. II: *Der Christ soll durch den Glauben zum Erkennen fortgehen, nicht durch das Erkennen zum Glauben streben, oder wenn er nicht zu erkennen vermag vom Glauben abfallen. Sondern wenn er zum Erkennen zu gelangen vermag, so soll er sich freuen, wenn er es nicht kann, indem er nicht zu begreifen vermag, so soll er beten.* Anselmus selbst war daher eifrig bemüht nichts aufzustellen, was dem Kirchenglauben, der Bibel und den katholischen Vätern entgegen gewesen wäre. Cf. Monolog. Praef.: *Diese Schrift wiederholt durchnehmend habe ich nicht finden können, dass ich in ihr etwas gesagt hätte, was nicht mit den Schriften der katholischen Kirchenväter und am meisten mit denen des h. Augustin zusammen-*

hinge. Man soll daher seine Schrift nach den Werken des h. Augustin prüfen und beurtheilen. — Ehe Anselmus zu der Ueberzeugung kam, dass der Mensch seinen Glauben wissenschaftlich sich darzuthun streben müsse, schwankte er selbst ob diess ein heiliges Unternehmen sei, bis sich ihm die Ueberzeugung hiervon mit der Erkenntniss selbst lebendig aufdrängte. Cf Eadmerus de vita Anselmi, in ej. opp. ed. Gerberon p. 6. (Bei Tennemann: Gesch. der Philos. Bd. VIII, Abth 1, S. 117.)

3) Wir theilen diese beiden Schriften, zur Bestätigung des Obigen und zugleich zur Darstellung der Lehren des Anselmus, nach ihren Grundzügen im Folgenden mit.

Monolog. de divinitatis essentia et iis, quae exinde consequuntur. *Was wir von Gott nach Nothwendigkeit glauben, das ist offenbar, weil dasselbe ein jeder, wenn er auch nur von mittelmässigem Geiste wäre, allein durch den Verstand zum grossen Theile sich darthun (persuadere) kann. Da dieses auf vielerlei Weise geschehen kann, so stelle ich hier eine auf, von der ich meine, dass sie die für jeden Menschen passendste ist. I. Ueber das Sein und die Existenz Gottes.* (1.) *Es geschieht leicht, dass Jemand so zu sich sage: Da so unzähliges Gutes ist, dessen Verschiedenheit wir doch mit Sinnen wahrnehmen und mit dem Verstande bestimmen, welches wir theils der Ehrbarkeit wegen, theils des bald grössern bald geringern Vortheils wegen erstreben; so ist schlechterdings nothwendig, dass alles Gute durch irgend ein Eins gut sei, und dass dieses Gute selbst, durch die ungleiche Theilnahme an welchem alles was gut ist auf ungleiche Weise gut ist, durch sich selbst sowohl das höchst Grosse als das höchst Gute sei.* (3.) *Ferner das selbst, was das höchst Grosse und höchst Gute ist, ist entweder Eines oder mehre, und wenn es mehre sind, so beziehen sich diese mehren entweder wiederum auf ein Eins, oder dieselben sind mehre durch sich einzelne, oder sie sind selbst durch sich selbst einzelne. — Aber wenn die mehren selbst durch Eins höchst gute sind, so sind nicht alle welche sind durch sich höchst gute, sondern vielmehr durch Ein höchst Gutes; wenn aber jene mehren höchst Guten durch sich sind, so ist schlechterdings irgend Eine Kraft und Natur der Existenz durch sich, durch welche sie haben, dass sie durch sich sind. — Dass aber mehre durch sich gegenseitig sind, das duldet kein Verstand, weil es ein dem Verstande widersprechender Gedanke ist, dass irgend ein Ding durch ein anderes sei, dem es selbst erst das Sein gibt. — Da also die Wahrheit schlechthin ausschliesst, dass mehre höchst Gute sind, durch welche Alles ist, so ist nothwendig, dass irgend Ein höchst Gutes sei, durch welches alles was ist und gut ist ist und gut ist: und weil das Eine und höchste gut durch sich selbst ist, so ist es höchstes Gutes. — Es ist also ein Eins, was, es mag nun Wesen (Essentia), Natur oder Substanz genannt werden, das beste und grösste ist und das höchste von allem was ist.* (4.) *Weil aber was aus etwas ist, auch durch eben dasselbe ist, und was durch etwas ist, auch aus etwas ist, so folgt, dass wie alles was ist durch dieselbe höchste Natur ist, so auch alles was ist aus derselben höchsten Natur sei; — dass diese höchste Natur durch sich selbst sei, dass aber alles Andere nicht durch sich selbst sei, sondern durch jene, und nicht aus sich selbst, sondern aus jener.* (6.) *Dass aber jene Natur, welche durch sich selbst ist und aus sich selbst, nicht aber aus irgend*

etwas oder durch sich selbst, daher nichts sei, ist so falsch, wie es absurd wäre zu sagen: was ist, ist nichts. — Durch nichts ist jene höchste Natur aber auch nicht, weil auf keine Weise begriffen werden kann, dass was etwas ist, durch nichts sei; und auch aus nichts kann sie auf keine Weise sein. — Denn wenn sie aus nichts wäre, so wäre sie aus nichts entweder durch sich, oder durch ein anderes, oder durch nichts. — Es widerspricht sich aber, dass etwas durch sich aus nichts sei: denn dann müsste das Sein, welches durch sich aus nichts wäre, früher sein als es selbst, damit es durch sich. Sagt man jedoch die höchste Natur existire aus nichts durch eine andere, so wäre jene höchste Natur nicht mehr die höchste. Sagt man endlich die höchste Natur sei aus nichts durch nichts, so ist sie ohne Zweifel nicht mehr durch sich und aus sich was sie ist, sondern vielmehr durch nichts, und wird auch selbst nichts zu nennen sein. Es ist überflüssig zu zeigen wie falsch das eine wie das andere. Wie also muss man begreifen, dass jene höchste Natur durch sich und aus sich sei, wenn sie weder sich selbst gemacht hat, noch selbst für sich als Materie existirt hat, noch sich selbst auf irgend eine Weise beigestanden hat, dass sie sei was sie nicht war? — Wenn es nicht etwa scheint, dass sie auf die Art zu begreifen sei, wie es heisst: weil das Licht leuchtet, so ist es ein durch sich selbst leuchtendes und aus sich selbst; — denn wie sich untereinander verhalten Licht, Leuchten und Leuchtendes, so verhalten sich untereinander Wesen (Essentia), Sein (esse) und Seiendes (Ens), d. h. existirendes oder bestehendes. II. Ueber die Schöpfung des Alls. (7.) Es muss nun noch angegeben werden, wie das All der Dinge, welche durch anderes sind, durch die erste Substanz sei. Etwa weil sie selbst Alles gemacht hat, oder weil sie die Materie von Allem war, oder weil sie nur Allem beigestanden hat, dass es sei? (Das Dritte wird Niemand sagen, weil dann nicht alle Dinge ursprünglich durch sie wären.) — Wenn also das All der Dinge (sichtbarer oder unsichtbarer) aus irgend einer Materie ist; so kann nicht gesagt werden, dass diess All selbst aus einer andern (Materie) sei, wenn nicht gesagt oder angenommen werden kann, dass es sei entweder aus der höchsten Natur selbst, oder aus sich selbst, oder aus einem dritten Wesen, welches schlechthin keines ist. — Aber das All der Dinge, welche durch sich nicht sind, konnte nicht aus seiner eignen Natur sein, weil es, wenn diess der Fall wäre, auf irgend eine Weise schon durch sich sein würde und nicht durch ein anderes. Aber auch nicht aus der höchsten Natur oder aus der Materie kann es bestehn, weil auf diese Weise aus der höchsten Natur etwas hervorginge was, geringer als sie selbst, alle jene Natur verdürbe, was Frevel zu sagen. Es bleibt also übrig, dass wir bekennen, das Sein dessen, was durch anderes ist, sei nicht schlechthin aus irgend einer Materie, sondern vielmehr aus keiner Materie. Nichts also ist klarer, als dass jene höchste Natur diese Masse der Dinge, die so zahlreich an Menge, so schön gebildet, so mannigfaltig geordnet und trefflich eingetheilt, allein durch sich selbst aus Nichts hervorgebracht hat. (9.) Auf keine Weise kann etwas von etwas werden, wenn nicht in dem Verstande des Machenden (Schöpfers) etwas vorausgeht, gleichsam ein Vorbild der zu machenden Sache, oder (wie angemessener gesagt wird) eine Form oder Aehnlichkeit oder Regel. — Das was gemacht ist war also, bevor es wurde, nichts, insofern als es nicht war was es jetzt ist und insofern das nicht war, woraus es werden sollte;

es war aber nicht nichts in Bezug auf den Verstand des Machenden, durch welchen und nach welchem es werden sollte. — (10.) *Jene Form der Dinge aber, welche in dem Verstande der ersten Natur den zu schaffenden Dingen vorausging, was ist sie anders als ein Aussprechen der Dinge in der Vernunft selbst, durch welches jedoch nicht bezeichnende Namen der Dinge, sondern die Dinge selbst mit der Schärfe des Gedankens in der Vernunft geschaut werden. — Es gibt kein Wort, welches so ähnlich dem zukünftigen oder schon existireuden Dinge, als das derartige; mit Recht kann gesagt werden, dass es gleichsam als Form oder Aehnlichkeit in dem Verstande der höchsten Substanz präexistirt habe, bevor das Ding wurde, damit es durch jenes werde und, wenn es geworden wäre, erkannt werde.* — (11.) *Desshalb ist das, was durch die erste Substanz geschaffen ist, schlechthin nicht irgend etwas, was es nicht durch jene ist; was aber durch sie wird, wäre innerlichst nicht, wenn es nicht etwas in dem Verstande der ersten Natur wäre.* — (12.) *Was die höchste Substanz gemacht hat, das hat sie nicht durch ein anderes gemacht, als durch sich selbst; alles was sie macht, das macht sie durch ihr innerlichstes Aussprechen: was kann nothwendiger erscheinen, als dass dieses innerlichste Aussprechen nichts anderes sei als das höchste Sein selbst.* (13.) *Da was gemacht ist durch die höchste Natur gemacht ist, so kann auch darüber kein Zweifel sein, dass alles was gemacht ist, auch durch jene selbst lebt und besteht, so lange es ist. III. Ueber die Allgegenwart Gottes, dessen überherrliche Vollkommenheit, Ewigkeit und Spiritualität.* (14.) *Aus dem Vorhergehenden folgt, dass wo die höchste Essenz nicht ist, überhaupt nichts ist; wo sie also ist, da ist sie durch Alles und in Allem. Die erste und höchste Essenz ist diejenige, welche in Allem ist und durch Alles ist und aus welcher, durch welche und in welcher Alles ist.* (15.) *Die Substanz der höchsten Natur ist allein von der Art, dass nichts besser ist als sie und dass sie besser ist als alles, was nicht ist was sie selbst ist. — Jene Substanz der höchsten Natur ist also nicht Körper oder eines von dem, was durch die Sinne des Körpers unterschieden wird: weil sie ja etwas besseres als diess alles ist, was nicht ist was diess ist, nämlich verständige Vernunft (mens rationalis). — Vernunft also ist jene höchste Natur, und zwar lebendige, weise, mächtige, wahre, gerechte, selige und ewige, denn diess alles ist selbst besser als was nicht sie selbst.* — (18.) *Da ferner jene höchste Natur weder durch sich, noch aus sich, noch durch ein anderes, noch aus einem anderen, noch auch durch nichts, noch aus nichts angefangen hat, so hat sie durchaus auf keine Weise weder einen Anfang des Existirens, noch wird sie jemals ein Ende haben. — Denn wenn die Wahrheit selbst einen Anfang gehabt hat, oder ein Ende haben wird; dann war das Wahre bevor die Wahrheit selbst anfing, weil die Wahrheit noch nicht war* (wenn die Wahrheit nicht ist, so ist diess das Wahre, dass die Wahrheit nicht ist, also st das Wahre); *und nachdem die Wahrheit geendet, dann wird wiederum das Wahre sein, weil die Wahrheit fernerhin nicht ist. Die Wahrheit war also bevor die Wahrheit war und wiederum wird die Wahrheit sein, nachdem die Wahrheit ein Ende haben wird. — Die Wahrheit also wird niemals enden, sondern ist unendlich. — Dasselbe gilt von der höchsten Natur, denn diese ist die höchste Wahrheit.* (19.) *Weil nicht etwas war vor der höchsten Essenz, und nicht etwas sein*

wird nach ihr, so war das Nichts selbst vor ihr und wird nach ihr sein. Wer aber sagt: dass Nichts vor der höchsten Essenz war und dass Nichts sein wird nach ihr, der scheint zu sagen, dass Nichts vor der ersten Essenz war, als nichts war, und dass Nichts nach ihr sein wird, wann nichts sein wird. Als also Nichts war, war jene erste Essenz nicht, und wann wieder Nichts sein wird, wird jene erste Essenz nicht sein. Wie also hat jene erste Essenz nicht angefangen aus dem Nichts, welches war, als sie selbst nicht war? ader wie wird nicht wiederum zu Nichts jene erste Essenz, wann Nichts nach ihr sein wird? Gegen das Nichts ist mithin var allen Dingen zu streiten, damit nicht das ganze Gebäude nothwendigen Verstandes von dem Nichts besiegt werde. In jenem Einen Satze: dass das Nichts vor der höchsten Essenz war, ist ein doppelter Ausspruch enthalten: nämlich dass das Nichts wie ein Etwas gewesen sei, bevor die höchste Essenz war, oder dass es als etwas sein wird, nachdem diese aufgehört haben wird — welches durchaus falsch ist, und wiederum dass das Nichts nicht wie etwas gewesen sei ader sein werde, sondern dass das Nichts war und wird sein als das reine negative Nichts vor und nach der höchsten Essenz, wenn diese das var und nach zuliesse, und diess ist das Wahrste. — Wenn also die Untersuchung über das Nichts (das positive und negative) fleissig erforscht wird, so wird die Festigkeit durch die Leerheit des Nichts fernerhin nicht weiter erschüttert. — (22.) Uebrigens ist die höchste Essenz in allem Orte und in aller Zeit, weil sie an keinem Orte und in keiner Zeit fern ist oder mangelt; und dennoch hat sie selbst keinen Ort oder Zeit, weil sie die Unterschiede der Oerter und Zeiten nicht in sich aufnimmt. Diess selbst ist aber zu Auflösung jenes Widerspruchs genug, da nämlich die höchste Essenz von Allem überall und immer ist und zugleich nirgends und niemals, d. h. in jedem Orte und in keinem, in aller Zeit und in keiner, gleich der übereinstimmenden Wahrheit verschiedener Geister. — (27.) Weil keine würdigere Substanz bekannt ist als der Geist, so muss das höchste Sein als der Geist (spiritus) behauptet werden. — IV. Ueber die Dreiheit der Persanen in Einer göttlichen Essenz. (30.) Da die Vernunft des höchsten Geistes, durch welche er Alles begreift, oder dessen Wort ader Aussprechen, durch welches er Alles ausspricht, nichts ist als desselben höchsten Geistes höchst einfache Natur; sa ist offenbar, dass diese seine Vernunft (d. h. sein Wort ader Aussprechen) mit jenem von gleicher Substanz sei (consubstantialis). (35.) Aus der Consubstantialität des Wortes des höchsten Geistes mit dem höchsten Geiste folgt nothwendig, dass alles was im höchsten Geiste ist, auf dieselbe Weise auch im Worte desselben sei. Wie also alles was gemacht ist (ob es lebe oder nicht lebe, oder was immer es in sich sei) in jenem höchsten Geiste Leben und Wahrheit ist: so ist auch in dem Worte und dessen Wissenschaft auf ähnliche Weise Leben und Wahrheit. — (38.) Obschan jedoch einzeln sowohl jener höchste Geist vollkommen höchste Wahrheit und Schöpfer ist, als auch gleichfalls das Wort desselben höchste Wahrheit und Schöpfer ist, so sind doch beide zugleich nicht zwei Wahrheiten oder zwei Schöpfer. Und dabei ist dach auf wunderbare Weise offenbar, weil weder jener höchste Geist, dessen das Wort ist, sein Wort sein kann, noch das Wort der, dessen Wort es ist, sein kann, dass beide eine ungetheilte Einheit der Natur behalten und zugleich eine unaussprechliche Mehrzahl der Personen

darstellen. Ich sage eine unaussprechliche Mehrzahl der Personen: denn obschon die Nothwendigkeit zwingt, dass zwei sind, so kann doch auf keine Weise ausgedrückt werden, was die zwei sind; denn sie sind nicht zwei gleiche Götter, noch zwei gleiche Geister, noch zwei gleiche Schöpfer. — (49.) *Aber indem ich die Eigenschaften des Vaters und Sohnes und die herrliche Gemeinschaft betrachte, finde ich in ihnen nichts herrlicheres als die gegenseitige Empfindung (affectus) der Liebe. Der höchste Geist liebt sich selbst, wenn er seiner eingedenk ist und sich selbst begreift.* (50.) *Die Liebe des höchsten Geistes geht also daraus hervor, weil er seiner eingedenk ist und sich selbst begreift — zugleich aus dem Vater und dem Sohne geht die Liebe des höchsten Geistes (der heilige Geist) hervor.* (52.) *Die Liebe des höchsten Geistes ist gleich der Essenz des höchsten Geistes: folglich ist sie selbst auch der höchste Geist und auch die höchste Weisheit, die höchste Wahrheit, das höchste Gut und was immer in Bezug auf die Substanz des höchsten Geistes gesagt werden kann. V. Ueber das Verhältniss der verständigen Vernunft zur göttlichen Essenz.* (66 – 68.) *Es ist gewiss, dass man sich der Erkenntniss der höchsten Natur desto mehr durch etwas nähert, je mehr sich dieses ihr durch Aehnlichkeit nähert. Was unter allen Geschaffenen nähert sich ihr aber mehr, als die verständige Vernunft? Denn wenn allein die Vernunft in allem was gemacht ist ihrer eingedenk sein, sich begreifen und sich lieben kann, so sehe ich nicht warum geläugnet würde, dass in ihr ein Bild jener höchsten Essenz sei, welche durch die Erinnerung an sich, durch Erkenntniss ihrer und Liebe gegen sich in der unaussprechlichen Dreieinigkeit besteht. Ja noch mehr stellt sie sich als Bild von jener dar, weil sie jener heiligen Trinität eingedenk sein kann und im Stande ist sie zu begreifen und zu lieben, zu welchem Zwecke sie auch von Gott gegründet wurde, nämlich dass sie seiner immer eingedenk sei, ihn ewig begreife und liebe.* — (69.) *Diess aber könnte die verständige Vernunft nicht thun, wenn sie nicht immer lebte; so also ist sie gemacht, dass sie immer lebe, wenn sie immer das thun will wozu sie gemacht ist. — Denn allzu unpassend wäre es für das höchste Gut und für den höchst weisen und allmächtigen Schöpfer, dass er das was er gemacht hat um ihn zu lieben, so machte, dass es nicht wäre, so lange als es wahrhaft liebte, und dass er, was er freiwillig dem nichtliebenden gegeben, damit es immer liebe, nehme oder nehmen lasse dem liebenden; — daher ist klar, dass der menschlichen Seele niemals ihr Leben genommen werde, wenn sie immer eifrig ist das höchste Leben zu lieben. Auch ist es das ungereimteste, dass irgend eine Natur dadurch, dass sie immer ihn liebt, welcher höchst gut und allmächtig ist, immer elend lebe. — Es ist also klar, dass die menschliche Seele von der Art ist, dass, wenn sie das bewahrt, wozu sie geschaffen ist, sie dereinst wahrhaft und sicher vor dem Tode und vor aller anderen Beschwerde selig lebe.* (70.) *Denn was gäbe die höchste Güte dem sie wahrhaft liebenden und begehrenden, wenn nicht sich selbst? — dass er was er jetzt durch einen Spiegel im Räthsel sieht, dann sehe von Angesicht zu Angesicht.* (71.) *Dagegen folgt hieraus auch im Gegentheil, dass diejenige Vernunft, welche die Liebe des höchsten Gutes verachtet, nothwendig in ewiges Elend sich stürzt, dass sowie der Liebende ewigen Lohnes sich freut, so der Verachtende im Gegentheil ewige Strafe erdulde, und sowie jener unveränderliche*

Genüge empfinden wird, so dieser untröstlichen Mangel empfinde. (72.) Aber weder könnte die Gott liebende Seele ewig selig, noch die Gott verachtende ewig elend sein, wenn sie sterblich wäre; also ist alle Seele welche so geschaffen, dass sie das höchste Gut entweder lieben oder verachten kann, nothwendig ewig.

Proslogium sive fides quaerens intellectum. *Bei Betrachtung meines Monologii, welches ich gleichsam als Beispiel des Nachdenkens über den Grund des Glaubens ausgegeben, fand ich, dass dasselbe durch eine Verkettung von Beweisen zusammengewirkt sei, und begann bei mir zu fragen, ob wohl Ein Beweis gefunden werden könne, der keines anderen zu seiner Bestätigung bedürfte und der allein hinreichte darzuthun, dass Gott wahrhaft ist und dass er das höchste Gut ist. — Indem ich meinte, dass das was ich zu meiner Freude gefunden auch anderen gefallen würde, wenn es niedergeschrieben wäre, so habe ich hierüber und über einiges andere als einer der es wagt seine Vernunft zur Betrachtung Gottes zu erheben und der zu begreifen sucht was er glaubt, das nachfolgende Werkchen geschrieben, welches ich Proslogium, d. h. Anrede an Gott, genannt habe. — Herr und Gott, der du dem Glauben das Erkennen gibst, gib mir, dass ich erkenne, dass du bist wie wir glauben und das bist was wir glauben. Und zwar glauben wir, dass du bist das Gute, als welches ein grösseres nicht gedacht werden kann. Ob also eine derartige Natur nicht ist, weil der Thor in seinem Herzen sagt: es ist kein Gott. Aber gewiss auch dieser Thor selbst, wenn er hört was ich sage: das Gute als welches nichts grösseres gedacht werden kann, so erkennt er was er hört; und was er erkennt, das ist in seiner Erkenntniss (*in seinem Verstande*), auch wenn er nicht erkennt, dass es sei. (Ein anderes ist es: eine Sache ist in der Erkenntniss, und ein anderes: erkennen, dass eine Sache ist. Denn wenn der Maler ein Bild, welches er malen will, im voraus denkt, so hat er es bereits in der Erkenntniss, aber er erkennt noch nicht, dass es sei* —in re, in der Sache, im Gegenstande, gegenständlich—, *was er noch nicht gemacht hat. Wenn er es aber bereits gemalt hat, so hat er es in der Erkenntniss und erkennt zugleich, dass es sei, was er gemacht hat.) Der Thor wird also überzeugt es sei in der Erkenntniss etwas Gutes, als welches ein grösseres nicht gedacht werden kann — weil er diess erkennt, wenn er es hört, und was er erkennt in der Erkenntniss ist. Aber gewiss kann das, als welches kein grösseres gedacht werden kann, nicht bloss in der Erkenntniss sein; denn wenn es bloss in der Erkenntniss wäre, so könnte etwas gedacht werden, welches grösser wäre als das, als welches kein grösseres gedacht werden kann (nämlich das was ein solches auch in der Sache wäre). Also existirt ohne Zweifel etwas als welches ein grösseres nicht gedacht werden kann, sowohl in der Erkenntniss als in der Sache. — (3.) Das als welches etwas grösseres nicht gedacht werden kann, ist wahrhaft so, dass nicht gedacht werden kann, dass es nicht sei. — Denn es kann gedacht werden, dass etwas sei, was nicht gedacht werden kann, dass es nicht sei, und diess ist grösser als das was gedacht werden kann, dass es nicht sei. Daher wenn das als welches ein grösseres nicht gedacht werden kann gedacht werden kann, dass es nicht sei, so ist eben das als welches ein grösseres nicht gedacht werden kann nicht das als welches ein grösseres nicht gedacht werden kann — welches nicht statthaben kann. Wahrhaft also ist etwas, als welches etwas höheres nicht gedacht werden*

kann, so dass auch nicht gedacht werden kann, dass es nicht sei: und diess bist du Herr unser Gott! Denn du bist wahrhaft so, dass du nicht kannst gedacht werden, dass du nicht seist; was aber anderes ist ausser dir allein, das kann gedacht werden, dass es nicht sei. — Du allein also hast am wahrsten von Allem und am meisten Sein, weil was ein anderes ist, nicht so wahrhaft ist und also weniger Sein hat. Warum also sagt der Thor in seinem Herzen: es ist kein Gott; da doch der verständigen Vernunft offenbar ist, dass du am meisten von Allem bist? warum sonst als weil er unklug und thöricht ist? (4.) *Und doch, auf welche Weise hat der Thor in seinem Herzen gesagt, was er nicht sagen gekonnt: d. h. auf welche Weise hat er gedacht, was nicht gedacht werden kann? — Ich antworte: weil die Sache anders gedacht wird, wenn das sie bezeichnende Wort gedacht wird, anders wenn das selbst, was die Sache ist, gedacht wird. Auf jene Weise konnte vom Thoren gedacht werden, Gott sei nicht, auf diese Weise aber gar nicht — keiner der erkennt was Gott ist, kann denken, dass Gott nicht ist. Ferner wer wahrhaft erkennt Gott sei das als welches etwas grösseres nicht gedacht werden kann, der kann auch nicht denken, Gott sei nicht. Dank also dir, guter Herr, weil ich, was ich früher durch dein Geschenk glaubte, das durch deine Erleuchtung so erkenne, dass ich, wenn ich nicht glauben wollte, nicht erkennen könnte.*

4) Vergl. Monolog. c. 69. im Obigen.

5) Vergl. Proslog. init. im Obigen.

6) Vergl. §. 129. Anm. 1.

7) Wenn Kant in seiner Kritik des ontologischen Beweises (in der Kritik der reinen Vernunft, 4 Aufl. S. 620.) die Nichtigkeit desselben darthut, so zeigt er ganz richtig, dass derselbe nicht leistet was er will, aber keineswegs, dass eine Identität zwischen Sein und Gedanke unmöglich sei. Vielmehr sprich Kant selbst diese Identität aus, wenn er darauf aufmerksam macht, dass mit dem Sein kein neues Prädicat zum Subjecte hinzukomme, sondern dass durch den Ausspruch G o t t **ist** *nur das Subject selbst mit allen seinen Prädicaten gesetzt werde.* Das Sein Gottes wäre also nichts anderes als der Ausdruck der Gesammtheit aller ihm zukommenden Prädicate, d. h. identisch mit dem Begriff, dem Gedanken Gott. — Anselm stellt Gott als den, welcher nicht gedacht werden könne, dass er nicht sei, den vielen (endlichen) Dingen gegenüber, welche auch gedacht werden können, dass sie nicht seien (s. Proslog. c. 3. im Obigen) und so stellt er die Welt der Wahrheit (in welcher nur Gott, Alles in Gott und Gott in Allem) der Welt der Erscheinung gegenüber, und spricht aus, dass das Wahre und Wirkliche die Identität von Sein und Gedanke sei, dass also das wahre Denken zum wirklichen Sein und umgekehrt werde, während in der Welt der Erscheinung (der Vielheit) Denken und Sein auseinander fallen: das endliche Ding nicht seinem Begriffe adäquat ist. Kant hat bewiesen, dass Anselmus seinen tiefsinnigen Satz nicht bewiesen, sondern bloss behauptet hat. Diess dass er ihn nicht bewiesen, ist der Grund der ganzen folgenden Bewegung in der scholastischen Philosophie und endlich der Emancipation der Philosophie von der Religion gewesen. Die Behauptung des Anselm widerlegt hat Niemand; vielmehr hat die neuere Philosophie den wahren Beweis für jene Behauptung geführt. — Der anselmsche Beweis ist auch nach Cartesius benannt worden. Mit Unrecht hat man ihn auch von dem Stoiker Kleanth (§. 109) abgeleitet.

8) Die Schrift des Gaunilo (von welchem man nur weiss, dass er Mönch zu Marmoutier war) ist unter dem Titel Liber pro insipiente adversus Anselmi in proslogio ratiocinationem in den Werken des Anselmus abgedruckt, sammt des letzteren Apologeticus contra insipientem. Auch Gaunilo stellt dem Anselmus nichts entgegen, als die Verschiedenheit des (subjectiven) Denkens und des (objectiven) Seins, und Anselmus kommt auch in seinem Apologeticus nicht dazu den Uebergang von Sein und Gedanke in einander darzuthun. Das tiefsinnigste was Gaunilo vorbringt ist, dass er sagt: Anselms Beweis sei nur dann richtig, wenn dargethan würde, dass Gott auf ganz andere Weise gedacht würde als die anderen Dinge, nämlich so, dass sein Denken zugleich sein Erkennen sei (welches ganz richtig, denn dann wäre das Denken selbst aus der Subjectivität in die Objectivität übergegangen). Dann aber fielen wieder das Denken des Gegenstandes und die Erkenntniss seines Seins zusammen, es wären nicht (wie von Anselmus geschehen) beide Momente auseinander zu halten.

§. 186. *Hildebert von Lavardin.*

Hildeberti Turon. opp. etc. stud. Ant. Beaugendre. Par. 1708. fol. und in Gallandi bibl. Pat. XIV, p. 337 sqq. — Vergl. W. C. L. Ziegler: Beitrag zur Gesch. des Glaubens an das Dasein Gottes in der Theologie. Nebst einem Auszuge aus der ersten abendländ. systemat. Dogmatik des Erzbischofs Hildebert von Tours. Gött. 1792. 8.

Wie Anselmus ein Schüler Lanfrancs war, so war Hildebert von Lavardin oder von Tours (1075—1134) ein Schüler Berengars oder doch ein Verehrer desselben [1]), und in beiden Männern näherten sich die vorher streng geschiedenen Richtungen wieder, denn beide waren wissenschaftlicher als ihre Lehrer. Hildebert war Erzbischof von Tours und hatte einen durch die Alten gründlicher als damals gewöhnlich war gebildeten Geist, dabei eine grosse Bescheidenheit, ja Zaghaftigkeit des Urtheils. Als speculativer Theolog kann er mit Anselmus kaum verglichen werden; aber er regte durch seine mehr populären Schriften im Sinne der Zeit an. In seinem Tractatus theologicus trägt er die Kirchenlehre nach ihren einzelnen Sätzen vor, erläutert dieselbe aus der Bibel und den Kirchenvätern und stellt und entscheidet einzelne mit jenen zusammenhängende Fragen theils nach verständiger Betrachtung, theils nach den kirchlichen Autoritäten, besonders nach Augustin. Dem Erigena und Anselmus schliesst er sich schon dadurch an, dass er die Wissenschaft über den Glauben setzt, insofern der Mensch glauben müsse, um durch den Glauben später

zur Wissenschaft zu gelangen [2]). Die Darstellungsart des Hildebert wurde später sehr gebräuchlich. Merkwürdig ist er auch durch seine Moralis philosophia de honesto et utili, in welcher er seine Kenntniss alter Schriftsteller, besonders des Cicero und Seneca, an den Tag legt. Man beschäftigte sich in dieser Zeit sehr wenig mit Moral; daher ist auch diese unwissenschaftlich populäre Betrachtung bedeutend in ihrer Art.

Als Mystiker und Gegner der Scholastik sind zu erwähnen Othlo, gest. nach 1090, ein Mönch im Kloster des h. Emmeran, und Honorius von Augt bei Basel, gest. nach 1130.

1) Er setzte dem Berengarius eine Grabschrift, in welcher er dessen Talente und Tugenden erhebt. S. Bulàus T. I, p. 471.

2) Cf. Hildeberti Tract. theolog. c. 1. wo der *Glaube* definirt wird als *willkührliche* (d. h. nicht erzwungene) *Gewissheit des Abwesenden, welche über der Meinung steht und unter der Wissenschaft.* — Seine Speculation ist sehr oberflächlich und häufig geht er in Fragen ein von der gebräuchlichen verständig - spitzfündigen und zugleich grobsinnlich das Göttliche fassenden Art, z. B. ob Gott voraus wisse, dass ein Mensch lesen wird oder nicht.

Zweite Abtheilung der Scholastiker.

§. 187. *Nominalismus und Realismus.*

Joh. Salaberti Philosophia Nominalium vindicata. Par. 1651. 8. (Im Auszug in Cramers Forts. des Bossuet, Th. V, Bd. II, S. 439 ff. und Th. VII, S. 867 ff.) — Ars rationis ad mentem Nominalium. Oxon. 1673. 12. — Jac. Thomasii Oratio de secta Nominalium, in dessen Oratt. Lips. 1683 et 86. 8. — Chph. Meiners: De Nominalium ac Realium initiis, in Commentt. soc. Gotting. T. XII. Cl. hist. p. 12. — L. F. O. Baumgarten - Crusius: Progr. de vero Scholasticorum Realium et Nominalium discrimine et sentent. theolog. Jen. 1821. 4. (auch in dess. Opuscc. theoll. Jen. 1836. 8. Nr. 3.) — Jo. Mart. Chladenii Dissert. (resp. J. Th. Kunneth) de vita et haeresi Roscellini. Erlang. 1756. 4. u. in Ge. E. Waldau's Thesaurus Bio - et Bibliographicus. Chemnit. 1792. 8.

Wir haben gesehen wie bei Erigena bereits Gedanke und Sein, Bewusstsein und Gegenstand, Welt der Wahrheit und Welt sinnlicher Wirklichkeit im Unterschied gegen einander erkannt werden, welcher Unterschied aber nicht zum Gegensatze sich ausbildet, sondern in der Unmittelbarkeit des Glaubens sich aufhebt, so dass der Gegensatz als Gegensatz von Sein und Nichtsein nur in Gott zur Sprache

kommt, aber hier als Ausdruck göttlicher Vollkommenheit betrachtet wird. Weiter tritt dann der Unterschied bei Anselmus bestimmter hervor und formirt sich zum Gegensatze einerseits Gottes und des Lebens in Gott, in welchem Gedanke und Sein als identisch erkannt und in dieser Identität zu demonstriren versucht wird, andererseits der sinnlich gegenständlichen Welt, in welcher Sein und Gedanke nicht identisch sind. An eine wissenschaftliche Vermittlung beider Welten, wodurch der Unterschied auch in Gott, die Identität auch in die sinnlich gegenständliche Welt gekommen wäre, wird nicht gegangen.

Der Gegensatz ist nun nach seinen einzelnen Momenten im Widerspruch festgehalten dieser:

1) Die sinnlich gegenständliche Welt der Dinge, welche als einzelne Diese, in ihrer Diesigkeit ganz unaussprechlich sind, ist wahr und wirklich; dagegen die Welt des Gedankens und der Sprache, welche Allgemeinheiten (universalia) enthält und nicht die Dinge in ihrer Diesigkeit erfasst, ist an sich unwahr und unwirklich und kommt zur Wahrheit nur insofern jene Allgemeinheiten als Zeichen für die wirklichen Dinge genommen werden, und jene Allgemeinheiten sind blosse Worte, Namen, leere Hauche, die Dialektik also oder die Logik, als welche es mit den Allgemeinheiten zu thun hat, ist keine Wissenschaft wirklicher Dinge (realia), sondern eine Wissenschaft der Worte (voces). Diess ist die Ansicht der Nominalisten.

2) Die sinnlich gegenständliche Welt hat als in der unaussprechlichen Diesigkeit der Einzelnen befangen keine Wahrheit und Wirklichkeit; dagegen ist die Welt des Gedankens, also der den einzelnen Dingen als deren Wesen oder nach Aehnlichkeit einwohnenden Allgemeinheiten (universalia), als welche die Dinge in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit gedacht und ausgesprochen werden, wahr und wirklich, und folglich die Dialektik oder Logik, als welche es mit den Allgemeinheiten zu thun hat, eine Wissenschaft der wirklichen Dinge oder des Wirklichen in den Dingen. Diess ist die Ansicht der Realisten.

Hierbei ist zu bemerken: die Nominalisten läugnen keinesweges das Sein Gottes nnd göttlicher Dinge, sondern sie fassen Gott und göttliche Dinge nur als ebenso einzelne wie die sinnlichen Dinge. Ebenso wenig läugnen die Realisten das Sein der sinnlichen Dinge, sondern sie sagen nur, dass dieselben an den Universalien selbst ihre eigenste Wahrheit und Wirklichkeit haben. Bei beiden ist Unterschied zwischen Sein und Schein: die Nominalisten sagen die Universalien sind Schein, denn sie sind von den wirklichen Dingen erst durch Abstraction abgeleitet; die Realisten sagen: die sinnlichen Dinge sind Schein, denn ihr Wesen, d. h. das was sie wahrhaft nnd wirklich sind, sind die Universalien. Beide halten streng fest an dem Gegensatze zwischen sinnlichen Dingen und Gedanken und identificiren diesen Gegensatz mit dem von Sein nnd Nichtsein. Bei den Griechen ist ein Gleiches niemals geschehen. Kein Grieche hat gezweifelt, dass die Dinge so wären, wie sie richtig gedacht würden, und es fragte sich nur eben: wie sie gedacht würden; Platon sagte als Ideen, Aristoteles als Begriffe, Zenon als Wahrnehmungen. Man hat daher einen grossen Irrthum begangen, wenn man den Streit der Nominalisten und Realisten auf Platon, Aristoteles und Zenon zurückgeführt hat. Beide Parteien beriefen sich auch gleicherweise auf den Aristoteles und beide behaupteten die wahren und echten Peripatetiker zu sein. Allerdings stand Platon mit seiner Ideenlehre den am meisten in Vorstellungen befangenen Realisten näher, aber keiner der tiefsinnigeren Realisten, wie Thomas von Aquino nnd Duns Scotus, hat ein reales Sein der Universalien behauptet gegen welches das Sein der sinnlichen Dinge nicht real gewesen wäre, sondern sie behaupteten, dass die Universalien in den Dingen selbst real wären. Dass des Porphyrios Frage in dessen Einleitnng zu Aristoteles Kategorien, eine den Scholastikern von jeher bekannte Schrift, die Frage: *ob die Geschlechter und Arten bestehen oder ob sie nur im Gedanken sind, ob sie bestehende Körper sind oder unkörperlich, ob sie getrennt oder in den sinnlichen Dingen,* Veranlassung zu den Streitigkeiten zwischen Realisten und

Nominalisten gegeben, ist insofern richtig, als eben bei Beantwortung dieser Frage die Ansichten sich theilen mussten, aber in jener Frage geschieht auch in der That nichts anderes, als dass die weitere Aufgabe der Philosophie nach Platon und Aristoteles ausgesprochen wird. Porphyr, der mit seinem Bewusstsein obschon über Platon und Aristoteles hinaus doch noch im griechischen Elemente befangen ist, lehnt die Beantwortung jener Frage von sich ab.

In dem Kampfe des Realismus mit dem Nominalismus war der Sieg anfangs so völlig auf Seiten des Realismus, dass der Nominalismus auf Jahrhunderte lang gänzlich zum Schweigen gebracht wurde [1]). Während dieser Zeit entwickelte sich aber der Realismus in seinen ausgezeichnetsten Repräsentanten aus sich selbst soweit, dass er von seiner anfänglichen Einseitigkeit zurückkam, damit aber auch dem Nominalismus Gelegenheit gab sich auf eine siegreiche Weise geltend zu machen. Keiner von beiden Richtungen ist es gelungen den Widerspruch völlig aus sich selbst zu überwinden, die späteren Vermittlungsversuche blieben äusserlich, und so stellen beide Richtungen nur die Phasen des grossen Gegensatzes zwischen Sein und Gedanke dar, an dessen Ueberwindung, die in der Religion völlig geschehen war, die Philosophie des Mittelalters sich zerarbeitete, ohne sie zu prästiren, weil immer an einem Gliede des Gegensatzes einseitig festgehalten wurde. Sieht man von dem ersten schwachen und spurlos vorübergehenden Auftauchen des Nominalismus ab, so hat die Scholastik ihre ungestörte zeitliche Entwicklung vom Realismus zum Nominalismus, denn wir werden sehen, wie der Realismus sich in seiner Entwicklung immer mehr dem Nominalismus nähert, bis er plötzlich sich selbst aufgibt und die Scholastik in das Gegentheil des Realismus umschlägt. Ein wesentliches Hinderniss einer Versöhnung des Realismus mit dem Nominalismus war, dass die Scholastiker, so scharfe Dialektiker sie auch waren, doch niemals, wie wir sehen werden, dahin kamen das concret Allgemeine von dem abstract Allgemeinen zu unterscheiden, oder doch diesen Unterschied nicht festhielten.

1) Als Vertheidiger des Nominalismus wird nach Roscellin (s. d. folg. §.) im 12. Jahrh. Raimbert genannt, der zu Lille in Flandern lehrte; sonst wird aus dieser Zeit keines Nominalisten mit Namen gedacht. Indess existirte diese Richtung, wenn auch von der der Realisten ganz in den Hintergrund gedrängt. Nach Johann von Salisbury behaupteten einige Nomiualisten die Worte selbst oder die aus denselben gebildeten Sätze seien die Geschlechter und Arten, welche Universalia genannt würden; andere lehrten dagegen die Universalia wären Verstandesbegriffe, von denen die Worte nur die Zeichen wären. Die letzte Partei hiess die der Conceptualen (von conceptus, Begriff). Nominalistische Schriften aus dem 12. und 13. Jahrh. sind nicht vorhanden. Bekämpft wurden die Nominalisten namentlich von Anselm von Canterbury, Abälard, Odo von Cluny (Bischof von Cambray), Alberich von Rheims, Bernard von Chartres, Wilhelm von Conches und Johann von Salisbury. Sie werden besonders als Urheber nichtiger Wortzänkereien getadelt, wie denn Johann von Salisbury erzählt, sie hätten heftig über die Fragen gestritten, ob ein Schwein, das auf den Markt geführt wird, von dem Führer desselben oder vom Strick gehalten werde, ob der, welcher einen Mantel kauft, auch die Kappe desselben kaufe, dass sie immer mit Convenienzen und Disconvenienzen zu thun gehabt, dass sie die verneinenden Wörter in den Sätzen so vervielfältigt gehabt, dass man in den Disputationen mit ihnen eine gute Anzahl von Bohnen oder Steinchen habe bei sich führen müssen, um die Zahl der von ihnen gebrauchten verneinenden Wörter zu behalten und um ausrechnen zu können, ob die Zahl gleich (also bejahend) oder ungleich (also verneinend) gewesen sei. Vergl. Cramers Forts. der Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion von Bossuet. Fünfte Fortsetz.: Von den Realisten und Nominalisten.

§. 188. *Roscellin. Wilhelm von Champeaux.*

(S. die Literatur zum vorigen §.)

Als Urheber des Nominalismus wird Roscellin, Kanonikus zu Compiegne genannt, welcher wegen Irrlehren 1092 vor die Kirchenversammlung zu Compiegne berufen, zum Widerruf gezwungen, seiner Würde entsetzt und des Landes verwiesen wurde. Schon Anselmus und dann auch Abälard schrieben gegen ihn. Die Nachrichten über seine Lehre sind höchst sparsam, stimmen aber wesentlich mit der gegebenen Charakteristik des Nominalismus überein. Obschon nämlich unsere Kunde von seinen Lehren aus den Schriften seiner Gegner genommen ist und diese ihn entweder nicht verstehen oder wissentlich seine Ansichten karrikiren, so ist doch das, was ihm nachgesagt wird, nur in sich einig und verständlich, wenn es auf die nominalistische Grundansicht, wie wir sie angegeben haben, bezogen wird. So sagt ihm Anselmus nach, er könne *nicht begreifen, wie mehre Menschen in specie Ein Mensch seien*, und er

könne *nicht sein Pferd und dessen Farbe unterscheiden* [1]), und dieses bezieht sich offenbar nur auf die Annahme, dass nur das Ding als Dieses, nicht aber das Allgemeine sei. Roscellin hat behauptet, es gäbe nur einzelne bestimmte diese Menschen, und die Farbe des Pferdes, z. B. Schwarz, existire nicht realiter für sich, sondern sei in untrennbarer Einheit mit dem Dinge als bestimmtem Diesen. Anselm bezeichnet die Nominalisten (a. a. O.) als *dialektische Ketzer, welche meinten die allgemeinen Substanzen seien nichts als ein Hauch der Stimme (flatus vocis).* Dialektische Ketzer waren die Nominalisten, insofern als sie der Dialektik eine ganz neue Bedeutung gaben. Allerdings hatte schon Aristoteles dem griechischen Standpunkte hierin treu niemals das Ding von dem Worte (dem Ausdrucke des Gedankens) getrennt, so dass seine Logik recht eigentlich eine Wissenschaft von den Dingen war, während die Nominalisten zuerst die Logik zu einer blossen Dialektik der Worte machten, also den noch jetzt vielfach beliebten Gedanken einer völlig inhaltlosen Logik aufbrachten. *In ihren Seelen,* sagt Anselmus a. a. O. weiter: *ist die Vernunft so in körperliche Einbildungen verwickelt, dass sie sich aus ihnen nicht loswickeln kann und von denselben nicht dasjenige zu unterscheiden vermag, was allein und rein betrachtet werden muss,* d. h. sie kommen über das einzelne Diese nicht hinaus zur Betrachtung des reinen Gedankens. *Er kann nicht begreifen,* sagt Anselmus, *dass der Mensch noch etwas anderes sei als das Individuum,* d. h. als der einzelne Dieser. Auch was Abälard dem Roscellin als dessen Meinung nachsagt: *das Ding habe keine Theile,* lässt sich sehr wohl aus der Grundansicht der Nominalisten erklären [2]). Wenn man nämlich annähme, kann man im Sinne der Nominalisten sagen, dass die einzelnen Dinge ihre Wirklichkeit in den Allgemeinheiten hätten, die von ihnen ausgesagt werden, und dass diese Allgemeinheiten das eigentlich Wirkliche wären, so würde folgen, dass jedes einzelne Diese aus einer Menge von Theilen bestände, deren jeder ein solches wirkliches Universale wäre, welches nicht der Fall sei. Hiermit hängt dann der Vorwurf zusammen, wel-

chen die Nominalisten allezeit gegen die Realisten erhoben, dass sie unnöthiger Weise die Zahl der realen Dinge ebenso wie die Worte vervielfältigten, weil nach ihrer Ansicht ein jedes sinnliche Ding ein Convolut von ebenso vielen realen Universalien sein müsste, als ihm Prädicate beigelegt werden könnten. Endlich nennt Aventinus den Roscellin als den, welcher zuerst die *Wissenschaft der Worte* aufgestellt habe [3]), und auch bei andern Schriftstellern des Mittelalters wird die Dialectica in voce der Dialectica in re gegenübergestellt [4]). Dass aber Roscellin keinesweges, indem er die Wirklichkeit der Dinge als einzelne Diese behauptete, Gott und göttliche Dinge verwarf, sehen wir aus seiner Lehre von Gott, in welcher er nur auf eine bestimmte Individualität Gottes drang. Anselmus berichtet [5]), Roscellin habe gesagt: *Wenn die drei Personen* (in Gott) *nur Ein Ding und nicht drei unter einander verschiedene Dinge sind, wie drei Engel oder drei Seelen, doch so, dass sie nach Willen und Macht schlechthin dasselbe sind; so ist der Vater und der heilige Geist mit dem Sohne Mensch geworden.* Diese die Dreieinigkeit aufhebende, Gott schlechthin zu Einem bestimmten Diesen machende Lehre wurde als Ketzerei bekämpft und verurtheilt. — Anstatt des Roscellin ist auch ein gewisser Johannes als Urheber des Nominalismus genannt worden [6]).

Wilhelm von Champeaux, welcher als Bischof von Chalons 1150 starb, wird als Stifter der Realisten genannt und soll nach Abälard, der auch ihn bekämpfte, gelehrt haben: *dass dasselbe Ding (res) wesentlich (essentialiter) ganz und zugleich in seinen Einzelnen Individuen sei, und dass diese* (die Individuen) *nicht im Sein und Wesen (essentia) verschieden seien, sondern dass sie allein durch die Vielheit der Accidenzien verschieden seien* [7]). Das Eine ist also die den vielen einzelnen Individuen zu Grunde liegende Wahrheit, das Wirkliche an ihnen, während das was sie zu verschiednen Einzelnen macht, das Zufällige an ihnen ist.

1) Anselm. de fide trinit. c. 2.

2) Abael. Epist. XXI.
3) Avent. Ann. Bojor. l. VI, p. 595.
4) Cf. Herimannus: Hist. restaurationis monasterii S. Martini Tornacensis, in Dacherii Spicilegium vet. Script. T. II, p. 889.
5) Anselm. de fide trinit. c. 3.
6) Cf. Bulaei historia Univ. Paris. T. I, p. 443: Nominalium Princeps et Antesignanus fuit Joannes quidam cognomente Sophista, de quo sic Autor historiae a Roberto rege ad mortem Philippi I. In Dialectica hi potentes extiterunt Sophistae: Joannes, qui eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiacensis, Rocelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis. Hi Joannis fuerunt sectatores, qui etiam quamplures habuerunt auditores. Vergl. auch Bossuets Einleit. in die Gesch. der Welt, fortges. v. Cramer. Fünfte Fortsetzung, S. 440.
7) Abael. Ep. I.

§. 189. *Petrus Abälardus.*

Petri Abaelardi et Heloisae opp. nunc prim. ed. ex Mss. Codd. Fr. Amboesii etc. stud. Ant. Quercetani (And. Duchesne). Paris. 1616. 4. Petri Ab. theologiae christ. ll. V. in Martene et Dur. thes. nov. anecdot. T. V. p. 1156 — 1360. Ouvrages inédits d'Abélard, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France. Publiés par Victor Cousin (in der Collection de documens inédits sur l'histoire de France etc. II série. Histoire des lettres et des sciences). Par. 1836. 4. — Cf. Gervaise: La vie de P. Abeillard. Par. 1720. II Voll. 12. — John Berington: The history of the lives of Abeillard and Heloise etc. Birmingh. and Lond. 1787. 4. Deutsch von Sam. Hahnemann. Leipz. 1789. 8. — Fessler: Abael. und Heloise 2 Th. 1806. 8. — F. Ch. Schlosser: Abaelard und Dulcin. Leben und Meinungen eines Schwärmers und eines Philosophen. Gotha 1807. 8. — J. H. Fr. Frerich: Comment. theol. crit. de Petri Abelardi doctrina dogm. et morali. Jen. 1827. 4. — Feuerbach: Abael. und Heloise 1834. 8. — Rheinwald: Anecd. ad hist. eccl. pertinentia. Part. I: P. Ab. dialogus inter philosoph., Judaeum et Christian. 1831. Part. II: P. Ab. epitome theolog. christ. 1835. — D. J. H. Goldhorn: De summis principiis theologiae abaelardeae. Lips. 1836. 8. — Les amours les malheurs et les ouvrages d'Abélard et Héloise (zuerst 1616, neue Ausg. von Villemane). Par. 1835. 8.

Petrus Abälardus (Pierre Abaillard), ein durch seine Gewandheit im Disputiren und seine Gelehrsamkeit, mehr aber noch durch seine Schicksale berühmter Scholastiker, wurde zu Palais bei Nantes 1079 geboren (daher Peripateticus palatinus genannt) und ward ein Schüler des Wilhelm von Champeaux zu Paris. Nachdem er sich durch seine Disputirsucht und seine Gewandheit im Wortstreit die Feindschaft seines Lehrers und seiner Mitschüler zugezogen, errichtete er selbst noch nicht 22 Jahr alt eine Schule zu Melun und dann zu Corbeil. Die glänzenden Eigenschaften seines Geistes zogen ihm viele Schüler und Bewunderer, aber auch viele

heftige Gegner zu. Endlich söhnte er sich mit Wilhelm aus und kehrte nach Paris zurück, wo er nun mit grossem Beifall lehrte. Bekannt ist seine Liebe zu der schönen Heloise, der Nichte des Kanonikus Fulbert, welche er verführte und heirathete, aber die Ehe geheim hielt. Fulbert um sich zu rächen liess den Abälard des Nachts überfallen und entmannen. Hierauf zog sich Abälard als Mönch in die Abtei St. Denis zurück und Heloise wurde Nonne in einem Kloster zu Argenteuil. Bald trat Abälard wieder als Lehrer und Schriftsteller auf, ward aber wegen einer Schrift über die Dreieinigkeit als Ketzer angeklagt und auf der Kirchenversammlung zu Soissons 1122 verurtheilt seine Schrift selbst dem Feuer zu übergeben. Nun stiftete er in der Gegend von Nogent sur Seine ein Oratorium, ein Haus mit zwei Kapellen, deren eine er der Dreieinigkeit, die andere dem heil. Geiste, dem Paraklet, noch insbesondere weihte. Als er später zum Abt von St. Gildas de Ruys berufen wurde, übergab er jenes Oratorium der Heloise. Im J. 1140 wurde er zum zweitenmale vor der Kirchenversammlung zu Sens als Ketzer angeklagt und zur Einkerkerung verurtheilt. Abälard appellirte vergebens an den Papst, doch gelang es dem Abte von Clugny, Peter dem Ehrwürdigen, ihn mit seinen Gegnern auszusöhnen, worauf jener bis kurz vor seinem 1142 erfolgten Tode zu Clugny blieb. Er starb in der Priorei St. Marcel bei Chalons sur Saone.

§. 190. *Fortsetzung.*

Abälard ist häufig, besonders in früherer Zeit, als Nominalist bezeichnet worden. Seine Opposition gegen Wilhelm von Champeaux mag hiezu Veranlassung gegeben haben[1]. Aber er hat auch dem Roscellin opponirt und auf eine Weise, aus der man erkennt, dass er die tiefere Bedeutung des Nominalismus gar nicht zu würdigen verstand[2]. Seine in seinen Hauptwerken niedergelegte Vertheidigung der von den Nominalisten angefochtenen Dreieinigkeitslehre ist ausdrücklich gegen die falschen Dialektiker seiner Zeit, die Nominalisten, gerichtet[3]. Er bekämpft

dieselben mit ihren eigenen Waffen, indem er selbst vielleicht der scharfsinnigste Dialektiker seiner Zeit war und von der Logik eine sehr hohe Meinung hatte[4]). Fassen wir aber dasjenige näher ins Auge, was er dem Wilhelm von Champeaux entgegnete, so werden wir sehen, dass er gegen denselben nicht den Nominalismus geltend machte, sondern vielmehr den Realismus in einer Weise bestimmte, durch welche sich derselbe an die aristotelische Philosophie anschloss, und ihn dadurch auf denjenigen Standpunkt erhob, auf welchem er fähig war seine selbständige Entwicklung zu nehmen. Abälard sagt nämlich, er habe den Wilhelm von Champeaux gezwungen einzugestehen, dass *dieselbe Sache nicht essentialiter, sondern individualiter* in ihren Einzelnen sei [5]). Hier wird also das Universale nicht als ein leerer Name von den Einzelnen als den wahren Dingen unterschieden (welches Nominalismus gewesen wäre), sondern es wird im Gegentheil das Universale als die eigentliche res in den Einzelnen anerkannt, nur so, dass es in diesen individualiter bestimmt erscheint. Da aber nirgends bei Abälard es zu einem bestimmten Bewusstsein über den Unterschied zwischen dem als res anerkannten Universale und den Einzelnen kommt, da die (später in der Scholastik) so wichtige Frage nach der Individuation, d. h. wie das Universale dazu kommt sich in den Einzelnen zu individualisiren, von Abälard weder aufgeworfen noch beantwortet wird; so steht Abälard selbst mit seinem Bewusstsein ganz nur auf dem aristotelischen Standpunkte, welcher die Möglichkeit des Realismus wie des Nominalismus ist. In dieser Beziehung könnte man Abälard mit demselben Rechte einen Nominalisten wie einen Realisten nennen. Als Scholastiker aber kämpft Abälard ausdrücklich gegen alle Consequenzen des Nominalismus, wie solche vorlagen, und gibt dadurch seinem indifferenten aristotelischen Standpunkte entschieden die Richtung zum Realismus, welchen wir auch aus diesem Anfange hervorgehen sehen. Abälard war einer der selbständigsten Geister unter den Scholastikern und bereitete nachhaltig eine einstige Befreiung der Philosophie von der Kirchenlehre vor; denn obwohl er sich äusserlich ganz der

Kirchenlehre unterwarf, so fasste er doch in begeisterter Anerkennung der griechischen Philosophen (obgleich er dieselben weniger aus ihren Schriften als aus den Kirchenvätern, namentlich aus Augustin kannte [6])) die Vorstellung von der Möglichkeit einer Selbständigkeit der Philosophie. Ja er trat dem Prinzip der scholastischen Philosophie entgegen, indem er es, hierin allerdings dem Roscellin ähnlich (vergl. §. 188.), unternahm den Glauben durch das Wissen zu vermitteln, nicht, wie es Grundgedanke der Scholastik, das Wissen aus dem Glauben hervorgehen zu lassen [7]). Zwar sollte dieses nur zur Vertheidigung der Religion gegen Ungläubige und Ketzer, namentlich gegen die falschen Dialektiker, welche mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen wären, geschehen; aber er sprach zugleich die Ansicht aus, dass die heidnischen Philosophen die wesentlichsten Lehren des Christenthums, als die Dreieinigkeit und wahrscheinlich auch die Menschwerdung Gottes, erkannt hätten, und dass das Christenthum selbst vielmehr eine Fortbildung heidnischer Philosophie als des mosaischen Gesetzes sei. Wenn Abälard die Einheit von Philosophie und Christenthum behauptet, so stimmt er nur scheinbar mit Augustin und Erigena überein, denn er versteht unter Philosophie nicht wie diese einen zum Wissen erhobnen Glauben, sondern die vom Glauben unabhängige (griechische) Philosophie. So weiss Abälard nichts von dem wesentlichen Unterschiede zwischen Christenthum und heidnischer Philosophie, er meint jenes in dieser der Hauptsache nach wiederzufinden und bringt so einen Rationalismus in die Scholastik, welcher eine unerhörte Neuerung war. Diese Neuernng war dadurch um so gefährlicher, als Abälard mit seiner rationalistischen Betrachtnngsweise die Kirchenlehre (wenigstens in Bezug auf die Lehre vom dreieinigen Gotte) wirklich auf eine dem Verstande genügende Weise dargethan zu haben meinte. Schon von seinen Zeitgenossen wurde ihm der Unterschied seiner Ansichten von der Kirchenlehre vorgehalten und er desshalb (freilich weniger in Folge einer klaren Erkenntniss jenes Unterschiedes als im unmittelbaren Gefühle desselben) verketzert; später hat man ihm spino-

zistische Ansichten vom Wesen Gottes zum Vorwurf gemacht. Vom kirchlichen Standpunkte ist der letztere Vorwurf nicht ohne Grund; in philosophischer Hinsicht ist der grosse Unterschied zwischen Abälard und Spinoza, dass die ähnlichen Ansichten beider Philosophen bei jenem vereinzelte Sätze des über die Kirchenlehre reflectirenden Verstandes sind, während sie bei diesem nothwendig zum Ganzen gehörige Glieder einer Entwicklungsstufe selbständiger Philosophie sind. Die Aehnlichkeit mit Spinoza läuft darauf hinaus, dass Abälard die Selbstbestimmung Gottes nur in der Form der Nothwendigkeit fasste. Abälards unvollkommene Auffassung des Christenthums musste sich bei Behandlung der wesentlichen Lehre des Christenthums von der Trinität zeigen. So grosse Mühe er sich auch um das Begreifen derselben gibt, so kommt er doch nur dahin, statt ihrer drei *Eigenthümlichkeiten der Beziehungen* im göttlichen Wesen zu erkennen: Macht, Weisheit und Güte. Allerdings drücken diese drei Eigenthümlichkeiten den Gedanken der Trinität (dass Gott sich von sich selber unterscheidet um sich als er selbst zu besitzen) aus, aber auf eine ganz unvollkommene abstracte Weise, weil eben Eigenthümlichkeiten (proprietates) kein adäquater Ausdruck für die Ein Wesen ausmachenden drei Personen ist. Ein glänzendes Zeugniss für die Selbständigkeit des Geistes Abälards legt dessen Ethik ab, deren Grundgedanke ist, dass die Sünde weder in der sinnlichen Neigung zum Bösen, noch in der That, sondern einzig in der Absicht der Neigung zum Bösen Genüge zu thun bestehe. Mit dieser Ansicht erhebt er sich über den Katholizismus, indem durch dieselbe schlechthin alle Werkheiligkeit aufgehoben wird (man hat auch nicht ermangelt diese Ethik zu verketzern), aber er hat mit derselben doch auch die christliche Sittenlehre nicht erschöpft, welche allerdings nicht auf das Werk, sondern auf die das Werk gebärende Gesinnung sieht, aber dabei den Unterschied zwischen Neigung zum Bösen und Absicht dieser Neigung Genüge zu thun nicht statuirt, sondern Heiligkeit der Gesinnung fordert, in welcher alle böse Neigung erstirbt [8]).

1) Vergl. §. 189. Die Meinung, dass Abälard ein Nominalist gewesen, stützt sich besonders auf Johannes von Salisbury, welcher in seinem Metalogicus L. II, c. 17. den Abälard als Nominalisten bezeichnet. Johannes führt nämlich verschiedene Sekten der Nominalisten an, von denen die eine, welche mit Roscellin fast völlig erloschen wäre, bei den Worten stehen bleibe (in vocibus consistit, d. h. die Universalia als in den Worten bestehend annähme), eine andere *auf die Reden* (sermones, d. h. die in den Sätzen enthaltenen Urtheile) *sehe und auf diese beziehe, was sie sich irgendwo als von den Universalien geschrieben erinnere.* Der Urheber dieser Art des Nominalismus soll Abälard gewesen sein, welcher auch (gegen Aristoteles) behauptet habe, dass *eine Sache von einer Sache nicht ausgesagt werden könne.* Es kann diess füglich keinen andern Sinn haben, als dass Abälard die Universalien nicht als blosse Worte genommen, sondern dasjenige unter ihnen verstanden, was durch die Sätze gemeint werde. Hierin liegt dann entschieden, dass er die Universalien eben als real anerkannt habe, wie dieses auch im Einklang mit seiner sonstigen Lehre ist. Betrachtet man Abälard als Nominalist, so muss man nach dieser Erörterung sagen, dass in ihm der Nominalismus in Realismus umgeschlagen sei. In seiner Disputation gegen die falschen Dialektiker seiner Zeit sagt Abälard ausdrücklich, dass sie mit ihren eigenen Waffen bekämpft werden müssten. So zeigt er sich selbst der scientia vocum (vergl. §. 188.) kundig und erachtet sie für nothwendig um die Ketzereien der neuen Dialektiker zu bekämpfen, tritt also als Nominalist den Nominalisten entgegen, aber um sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Er unterliess nur sie im Prinzip anzugreifen, aber dieses Prinzip war damals selbst keinesweges klar ausgesprochen, und Abälard selbst war über dasselbe zu keiner Klarheit gekommen.

2) Wenn Abälard ep. XXI, wie §. 188. angeführt wurde, dem Roscellin nachsagte dass er behauptet habe: kein Ding habe Theile, sondern nur die Wörter, welche die Dinge bezeichneten, seien theilbar; so folgert er um den Roscellin zu widerlegen, nach dieser Meinung habe Christus nicht einen Theil eines gebratenen Fisches gegessen, sondern einen Theil des Wortes: gebratener Fisch.

3) Abälard disputirt im III. und IV. Buche seiner Theologia christ. gegen die Dialektiker seiner Zeit, indem er ihnen im Allgemeinen diejenigen Vorwürfe macht, welche man überhaupt gegen die Nominalisten erhob. Besonders aber macht er es sich zur Aufgabe ihre Einwürfe gegen die Dreieinigkeit zu widerlegen. Er führt sowohl diejenigen Einwürfe an, welche sie aus der Einheit des göttlichen Wesens nehmen um die Dreiheit der Personen zu bestreiten, als diejenigen, welche sie aus der Dreiheit der Personen nehmen, um die Einheit des göttlichen Wesens in Zweifel zu ziehen. Diese Einwürfe sind sämmtlich von dem Standpunkte des Nominalismus gemacht, eine Anwendung der Wortlogik auf das, was vom dreieinigen Gotte behauptet wird, um die Widersprüche in diesen Behauptungen aufzuzeigen. Abälards allgemeine Antwort auf diese Einwürfe läuft dahin aus, dass man von Gott nur sprechen könne, insofern man die Sprache eines im Endlichen befangenen Verstandes übertrage auf ein Wesen, welches über alle Kategorien des Denkens erhaben sei. Indem er diess näher nachweist, widerlegt Abälard in der That den Nominalismus durch sich selbst, weil der Nominalismus selbst die Sprache als eine menschliche Erfindung zur Bezeichnung der Dinge betrachtete, um zu erklären, wie es käme, dass uns Universalia in den einzelnen Sachen zu sein schienen. Zugleich erkennt Abälard aber eine Realität

an, welche wie über die Sprache, so auch über die einzelnen Dinge (deren Begriffe die Sprache ausdrückt) erhaben ist. Ausdrücklich hebt er hervor, dass die Dreieinigkeit nicht bloss in Worten, sondern in Wirklichkeit bestehe, aber auch dass sie hoch über alle sinnlichen Dinge erhaben sei.

4) Abael. Epist. IV: *Da das Wort des Vaters, der Herr Jesus Christus, griechisch λόγος genannt wird, sowie er auch die σοφία des Vaters heisst, so scheint zu ihm am meisten diejenige Wissenschaft zu gehören, welche ihm auch durch den Namen verbunden ist und durch eine Ableitung von λόγος Logik genannt wird, und wie von Christus die Christen, so scheint vom λόγος die Logik eigentlich genannt zu werden. Auch werden die Liebhaber derselben um so wahrer Philosophen genannt, je wahrer sie die Liebhaber jener höheren σοφία sind. Diese höchste σοφία des höchsten Vaters, indem sie unsere Natur anlegt, damit sie uns von der Liebe zur Welt in die Liebe zu ihr kehre, macht uns wahrhaft auf gleiche Weise zu Christen und zu wahren Philosophen.* Hiernach hatte Abälard (da auch nach Abälard der λόγος das weltschöpferische Prinzip des Unterschieds aller Dinge in Gott ist) ein Bewusstsein von der tiefern Bedeutung der Logik als speculativer Philosophie oder Metaphysik, in welcher sie in neuster Zeit von Hegel anerkannt und ausgeführt worden ist.

5) Abael. hist. calam. c. 5. Vergl. §. 188. Nahe verwandt mit der hier ausgesprochenen Ansicht Abälards scheint diejenige zu sein, welche Walter von Montagne (gest. 1174) vertheidigte, den Johannes von Salisbury als Realisten aufführt. Derselbe schloss nämlich (Joh. Sarisb. Metal. l. II, c. 17): *weil es unmöglich sei, dass das Substantielle nicht sei, wenn das nicht wäre, dessen Substantielles es sei, so müssten die Universalien mit den Einzelnen in Betreff der Essenz vereinigt werden.* Daher sei dasselbe nach verschiednen Betrachtungsweisen (status) Individuum, species, genus, generalissimum.

6) Cf. Abael. theol. christ. (in Martene: Thesaurus nov. Anecd. T. V.) l. II, p. 1202.

7) Abälard stellt dem *Glauben aus der Erkenntniss* entgegen (Introd. ad theol. p. 1064): *das Bekennen dessen was man nicht weiss*, ferner (ibid. p. 1061): *den Glaubenseifer, welcher demjenigen, was gesagt wird, beistimme, ehe er was es sei sehe und ob es anzunehmen erkenne oder nach seinem Vermögen untersuche*, endlich (ibid. p. 1060): *die übereilte Leichtgläubigkeit, welche sich schnell ohne Unterschied und unvorsichtig bei dem beruhigt, was zum Glauben dargeboten wird, ehe ihr das Unbekannte durch den Verstand zur Ueberzeugung gemacht werde, ehe sie untersucht habe welchen Werth es habe oder ob es ihm zukomme, dass ihm Glauben beigemessen werde.*

8) Abälards Stellung zur Kirchenlehre seiner Zeit, seine Auffassung und Behandlung derselben lernt man vorzüglich aus seiner Einleitung in die Theologie und aus seiner Christlichen Theologie kennen, aus welchen beiden Schriften sich in Cramers Fortsetzung von Bossuets Einleitung in die Gesch. etc. Th. VI, S. 337 ff. ein Auszug findet. Unter Theologie versteht Abälard (wie bemerkt wird) im Sinne seiner Zeit vorzugsweise die Lehre der Offenbarung (richtiger der Kirche) von Gott und der Dreieinigkeit. In seiner Einleitung in die Theologie unterwirft sich Abälard dem Urtheil der Kirche, macht aber auch selbst darauf aufmerksam, dass er sich wohl von

dem Verstande und Sprachgebrauche der katholischen Kirche hie und da entfernt haben könne. (L. I.) Der Glaube zu dem die Hoffnung gerechnet wird, die Liebe und die von der Kirche angenommenen Sacramente werden als Bedingungen der Seligkeit anerkannt. Nachdem Abälard die Lehre der Kirche über Gott und die Dreieinigkeit angegeben, geht er zunächst über zur näheren Festsetzung des Unterschiedes der drei Personen in Gott. Er bestimmt den Unterschied zwischen ungezeugt und nicht gezeugt und sagt, Gott Vater sei ungezeugt, der Sohn sei gezeugt und der h. Geist weder gezeugt noch ungezeugt, sondern nicht gezeugt. Durch die den drei Personen in Gott eigenthümlichen Benennungen wird angezeigt, dass das Wesen, zu dem sie gehören, das höchste und vollkommenste Gut sei. Daher wird auch dem Vater vorzugsweise die höchste Macht zugeschrieben, durch den Namen des Sohnes oder des Wortes (λόγος) besonders die Weisheit Gottes bezeichnet und durch den Namen des h. Geistes die Liebe oder Wohlthätigkeit und Güte Gottes ausgedrückt. Ebenso wird dem Vater vorzugsweise das Werk der Schöpfung, dem Sohne das Werk der Erhaltung und Regierung, sowie das Werk der Menschwerdung, dem h. Geiste endlich das Werk der Wiedergeburt der Menschen zu Kindern Gottes und der Ertheilung aller ihnen zur Seligkeit nöthigen Gaben und Wohlthäten Gottes zugeschrieben. Indem die drei in Ein göttliches Wesen sich zusammenschliessen, ist in diesem alles enthalten, was zum Begriff des höchsten und allervollkommensten Wesens erforderlich ist. Dem Vater wird vorzugsweise die göttliche Macht zugeschrieben, weil uns ihr die göttliche Weisheit; dem Sohne die Weisheit, weil er die aus der göttlichen Macht erzeugte Weisheit ist (das erhaltende, belehrende und beglückende intellectuelle Wort); dem h. Geiste die Liebe der göttlichen Güte, weil er die vom Vater und Sohn ausgehende Güte ist. Weiter sucht nun Abälard nachzuweisen, dass die Dreieinigkeit allen Menschen (nicht nur erst durch das Christenthum), den Juden nämlich durch die Propheten, den Heiden durch die Philosophen offenbart sei. Was namentlich die letzteren betrifft, so bemerkt er im Allgemeinen, dass viele Philosophen den wahren Gott aus der Vernunft und aus seinen Werken erkannt hätten, dass man keineswegs an der Seligkeit aller (heidnischen) Philosophen zweifeln und sie alle für gottlos und lasterhaft halten dürfe. Um zu beweisen, dass die Philosophen den dreieinigen Gott gekannt hätten, beruft sich Abälard auf Hermes Trismegistos, Platon und die Platoniker, Pythagoras, Cicero und Macrobius. Auch auf die heidnischen Könige Nebukadnezar und Didymus (einen angeblichen König der Brachmanen, der sich in einem Schreiben an Alexander über den dreieinigen Gott ausgelassen haben soll) beruft sich Abälard und stellt dieselben mit David und Salomon zusammen. (L. II.) Abälard selbst fühlt, dass er durch diese Aufzeigung der wesentlichsten Lehre der christlichen Kirche bei Juden und Heiden gegen die Ansicht seiner Zeit verstosse und sucht sich desswegen zu rechtfertigen. Er beruft sich auf ein ähnliches Verfahren älterer Kirchenschriftsteller und meint, dass dieses Verfahren das geeignetste sei um den Glauben gegen Juden und Heiden zu vertheidigen, ja ihn als vernunftgemäss gegen Ketzer der Gegenwart zu behaupten. Im Folgenden sucht nun Abälard die Frage zu beantworten, wie eine Person in Gott von der andern verschieden sein könne, wenn jede mit der andern Ein und dasselbe Wesen sei, oder wie eine Mehrheit der Personen in Gott stattfinden könne, da sich in ihm keine Mehrheit von Wesen, Zufälligkeiten oder Formen denken lasse. Im Allgemeinen bemerkt er, dass (auch nach Aussprüchen heidnischer Philosophen) das göttliche

Wesen so überaus vortrefflich sei, dass nicht einmal die Ausdrücke Wesen oder Substanz vollkommen es zu bezeichnen vermöchten, wie überhaupt Gott durch kein Wort ausgedrückt werden könne, mit andern Worten: dass der Widerspruch in Gott nothwendig sei. Dennoch macht sich Abälard an eine dialektische Untersuchung der Dreieinigkeit. Zu dem Zwecke bestimmt er genauer die Bedeutung von Identität und Verschiedenheit und sucht dann die Identität des Wesens in der in drei Personen unterschiedenen Gottheit begreiflich zu machen. Er bemerkt, wie die Grammatiker drei Personen unterschieden (ich, du, er) und wie ein und derselbe Mensch alle drei Personen sein könne; so verhalte es sich auch in Gott, und in diesem ständen die drei Personen in demselben Verhältniss wie die erste, zweite und dritte Person der Grammatiker. *Denn die erste Person ist Prinzip und Ursprung oder Ursache der übrigen, und wieder die erste und zweite* (Prinzip) *der dritten, Denn wenn nicht die erste Person ist, die welche spricht, wie wird die zweite sein, die zu welcher gesprochen wird? oder wie wird die dritte sein, von welcher sie untereinander sprechen, wenn nicht durch die untereinander sprechenden?* Durch eine Vorstellung sucht Abälard die Dreieinigkeit begreiflich zu machen, indem er sie mit einem Siegel vergleicht, an welchem Materie, Form, Siegel verschieden sind, die Materie aber Bedingung der Form, Materie und Form Bedingung des Siegels sind. Dieses Bild wendet er auch auf die Macht, Weisheit und Liebe an, auf welche er die Dreieinigkeit vorher zurückgeführt hatte. Kirchenväter werden zur Bestätigung seiner Ansicht vom Ausgehen des h. Geistes aus Vater und Sohn angeführt, und die Uebereinstimmung der platon. Philosophie darzuthun gesucht. (L. III.) Die Frage, ob der Mensch auch bloss durch seine Vernunft erkennen könne, dass ein Gott sei, bejaht Abälard, weil der Mensch gottähnlich sei und weil die Welt so weise geordnet sei, dass die Betrachtung derselben auf das Dasein eines verständigen und weisen Schöpfers und Herrn führe. Weiter sucht er aus der Vernunft darzuthun, dass nur Ein Gott sei. Es werden die gewöhnlichen Verstandesgründe beigebracht. Wieder geht er hierauf zu Betrachtung der Macht, Weisheit und Güte fort, um nach diesen Eigenschaften drei Personen in Einem göttlichen Wesen zu unterscheiden. Er untersucht, wie Gott allmächtig heissen könne, da er doch nicht alles vermöge was wir vermögen, z. B. gehen. Die Vollkommenheit eines Wesens besteht aber darin, dass es gewisser Fähigkeiten nicht nöthig hat, deren das minder vollkommene Wesen eben wegen seiner geringeren Vollkommenheit bedarf. Den göttlichen Willen unterscheidet Abälard in einen solchen, dessen Erfüllung durch keinen Zufall verhindert werden kann, und in einen solchen, durch den er uns zum Guten ermahnt, es aber dahingestellt sein lässt, ob wir dieser Ermahnung Folge leisten und uns demgemäss der Belohnung oder der Strafe würdig machen. Besondere Schwierigkeit macht Abälard die Beantwortung der Frage: ob Gott mehr oder auch etwas Besseres thun könne als er thut, und ob er das was er thut auch unterlassen könne. Die Bejahung wie die Verneinung dieser Frage führe zu unwürdigen Vorstellungen von Gott. Abälard sucht sich so zu helfen, dass er unterscheidet zwischen dem was Gott wirklich thun kann, weil er es thut, und dem was Gott unter unmöglichen Bedingungen würde thun können, im Fall, dass eine unmögliche Bedingung erfüllt werden könnte. In den Sätzen, dass Gott etwas thun könne und auch nicht thun könne, ist nach Abälard kein eigentlicher Widerspruch, weil der Ausdruck Können beidemale in verschiedenem Sinne genommen wird. Das Können kann nämlich auf das Geschöpf bezogen werden,

und auf Gott. Die Geschöpfe können ihrer Natur nach nicht sein, können aber nicht nicht sein, wenn Gott den Willen hat, dass sie entstehen. Ebenso kann nicht gesagt werden, dass man Gott keinen Dank schuldig sei für das was er thue, weil er aus Nothwendigkeit es thue; denn die Nothwendigkeit Gottes ist sein Wille (seine eigene Selbstbestimmung), kommt nicht von Aussen an ihn. Gott entschliesst sich nicht wider seinen Willen. Gott kann also (vermöge seines Willens und seiner Güte) nur das thun und lassen, was er wirklich thut und lässt. Endlich sucht Abälard den Schein der Veränderlichkeit von Gott zu entfernen und geht dann zur Betrachtung der göttlichen **Weisheit** über, welche auch als **Wort** oder als **Vernunft** betrachtet und von der gesagt wird, dass sie die **Kraft** sei alle Dinge zu erkennen und dadurch von einander zu unterscheiden. Gott hat durch seine Weisheit Alles geordnet und weiss Alles in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, es gibt mithin keinen Zufall für Gott. Nur in Bezug auf unsere ungewisse Erkenntniss gibt es einen Zufall in der Welt. So gibt es Wunder auch nur für den Menschen, nicht für Gott, welcher alle Natur zu verändern vermag. Die Weisheit ist als das Wissen der Zukunft Vorhersehung. Die Sophistereien falscher Philosophen über diesen Gegenstand meint Abälard durch den Aristoteles widerlegen zu können. Hier bricht das Werk ab, in welchem also noch die specielle Betrachtung der **Güte** oder des h. Geistes vermisst wird.

Die fünf Bücher enthaltende **Christliche Theologie** des Abälard hat mit dem eben erwähnten Werke sehr viel Aehnlichkeit, namentlich stimmt das erste und fünfte Buch fast wörtlich mit der Einleitung überein. Ich will hier nur einige Stellen aus demselben anführen, welche zur Bestätigung und näheren Ausführung des Obigen dienen mögen. Was zunächst seine Ansicht von den **heidnischen Philosophen** betrifft, so sagt er, dass sie zwar der Abstammung nach Heiden gewesen, aber gewiss nicht alle dem Glauben nach, indem ihnen Gott das Geheimniss der Dreieinigkeit und wahrscheinlich auch das von der Menschwerdung Christi geoffenbart habe und indem sie durch Tugend und Sittlichkeit sich ausgezeichnet hätten. *Es scheint also*, fährt er Theol. christ. l. II. p. 1204. (In Martene's Thesaurus) fort: *dass wir durch keinen Grund gezwungen werden, dass wir an dem Heile* (Seligkeit) *solcher Heiden zweifeln, welche vor der Ankunft des Erlösers durch kein geschriebenes Gesetz belehrt, von Natur nach dem Apostel was des Gesetzes ist thuend sich selbst das Gesetz waren, welche das Werk des Gesetzes als in ihre Herzen geschrieben zeigten, indem ihnen ihr Gewissen Zeugniss ablegte.* Abälard lobt die vortrefflichen Schilderungen, welche die Philosophen von den Tugenden gegeben und welche die Kirchenschriftsteller (sancti et doctores. — l. II, p. 1205 s.) *sich nicht gescheut haben von ihnen zu entnehmen, da sie die Gerechtigkeit oder Standhaftigkeit oder die anderen Tugenden mit Jener Worten uns ausdrücken, als ob sie nicht zweifelten, dass sie durch den h. Geist auf dieselbe Weise gesprochen hätten. So sagt Einer von ihnen, indem er die Form der Rechtschaffenheit behandelt, vortrefflich: die Guten hassen die Sünde aus Liebe zur Tugend, und lehrt so offenbar, man müsse von der Schändlichkeit der Laster mehr aus Liebe zu der Tugend, welche Rechtschaffenheit heisst, abstehen, als aus Furcht vor Strafe, durch welche die undankbaren Knechte gezüchtigt werden.* Weiterhin sagt Abälard (l. II, p. 1210 s.): *Wir werden finden, dass sowohl ihr Leben als ihre Lehre im höchsten Grade eine evangelische oder apostolische Vollkommenheit ausdrücke, und dass*

sie von der christlichen Religion um nichts oder um wenig abweichen, so dass sie uns sowohl in Bezug auf die Sittenlehre als in Bezug auf den Namen selbst verbunden sind. Denn wenn wir die sittlichen Vorschriften des Evangelii fleissig betrachten, so werden wir finden, dass diese nichts anderes sind als eine Verbesserung (reformatio) des natürlichen Gesetzes, von dem gewiss ist, dass es die Philosophen befolgt haben, während das Gesetz (das jüdische) *mehr auf ceremoniellen Vorschriften (figuralibus mandatis) als auf sittlichen beruht und grösseren Reichthum an äusserlicher als an innerlicher Gerechtigkeit hat. Das Evangelium aber prüft Tugenden und Laster fleissig und beurtheilt Alles nach der Absicht des Geistes, wie auch die Philosophen.* — Ueber Gott äussert sich Abälard unter anderem wie folgt (Theolog. christ. p. 1264 s.): *Es ist offenbar, dass die göttliche Substanz schlechthin ungetheilt und schlechthin ungeformt verharre, und dass sie daher mit Recht als vollkommenes und höchstes Gut und keiner andern Sache bedürftig und als sich selbst genügend und Alles von sich selbst habend und nicht von irgend einem andern irgend was empfangend bezeichnet werde.* — Ib. p. 1262 s.: *In Gott ist schlechthin nichts was nicht Gott ist. Denn alles was auf natürliche Weise existirt, ist entweder ewig wie Gott, oder fängt an von jenem höchsten Prinzip, welches Gott ist. Denn von sich ist nichts ausser dem von welchem Alles ist.* — Ib. p. 1353: *Wenn er was er thut, thun muss, so ist nothwendig, dass er thut was er thut: und was er thut das muss er ohne Zweifel thun: was er aber thun muss das ist unmöglich, dass er es zu thun unterlasse. — Denn alles was recht ist, dass es geschieht, ist unrecht, dass es unterlassen wird: und wer nicht thut was die Vernunft fordert, der fehlt auf gleiche Weise als wenn er thut was der Vernunft keineswegs gemäss ist.* — Ib. p. 1351: *Nicht mit Unrecht (haud absurde) sagen wir von alle dem was wir bewirken können, dass Gott es vermöge, und schreiben alles was wir thun dessen Macht zu, in dem wir leben, uns bewegen und sind, und welcher Alles in Allem wirkt. Denn er bedient sich unserer um das zu bewirken was er will gleich Werkzeugen, und so heisst es, dass er gewissermassen auch das thue was er uns thun lässt (quod nos facere facit), und dass er Alles könne, weil er entweder durch sich, oder durch eine untergebene Creatur alles was er will und wie er will wirkt.* — Ib. p. 1353: *Gott kann nicht von dem was er thut auf irgend eine Weise abgehn, nämlich dass er diess jemals nicht thäte; denn es ist gewiss, dass er nur Gutes thut, und von diesem abzustehen würde wahrlich seine Güte sehr vermindern. Denn wenn er Gutes, wenn er es könnte, nicht thäte und von irgend etwas was zu thun wäre sich zurückzöge, wer würde ihn nicht als neidisch und unbillig anklagen; da ihn zumal keine Mühe beschwert, wenn er etwas thut, weil Alles seinem Willen gehorcht. — So sehr aber strebt Gott in allem was er thut nach dem Guten, dass er mehr um des Guten willen als aus Willkühr sich zu dem einzelnen es zu thun neigt.* — Ib. p. 1353: *Alles geschieht von Gott so gut als es geschehen* (werden) *kann; — und nicht kann er thun oder unterlassen was er thut oder unterlässt, ausser auf die Art und zu der Zeit, wo er es thut oder unterlässt: und auf keine andere Art* (und zu keiner anderen Zeit). — *Auch kann Gott nicht mehres und besseres thun als er thut.* — Ib. p. 1353—1358: *Aber vielleicht wirst du sagen, dass gerecht und vernünftig auch anderes Gutes sei als das was Gott eben thut, und dass er daher um diess*

zu thun, jenes unterlasse was er ebenso gut gekonnt hätte. — Aber wenn jenes gleich gut gewesen wäre was er zu thun unterlassen, als er jenes andere erwählt hat, so war wahrlich kein Grund, warum er diess unterliesse, jenes aber thäte. — Sagst du: es war ein Grund, weil nämlich, wenn geschehen musste, weil auf gleiche Weise dieses und jenes gut wäre wenn es geschähe, was auch von beiden geschähe, vernünftiger Weise geschähe; so antworte ich: dass es keinen Grund gäbe, weil auf gleiche Weise geschehen musste was doch nicht geschehen ist, wie eben das was geschehen ist, und was auf gleiche Weise gut gewesen wäre wenn es auch geschehen wäre. — Wenn es nämlich gut ist, dass es geschehe, so hat es eine vernünftige Ursache, aus welcher es zu thun; unvernünftig also handelt, wer das unterlässt wovon er weiss, dass es von ihm geschehen solle: und so werden wir in die oben angegebene Inconvenienz zurückfallen. Wenn du aber von dem andern sagst, dass es nicht geschehen ist weil es nicht gut war, dass es geschähe, als wenn das andere nachstände (nicht geschähe), *so ist wahrlich aus demselben Grunde von dem andern was geschehen ist nicht schlechthin zuzugeben, dass gut sei, dass es geschehe, da gleicherweise angenommen ist, dass sowohl diess wie jenes gut sei, dass es geschehe. Gott hat also gethan, wovon er wusste, dass es gut sei, dass es nicht geschehe? Das sei ferne! Da allein das was er thut, gut ist, dass es von ihm geschehe, so kann er fürwahr nur das thun was er thut, er der nichts thun kann was nicht gut ist, dass es von ihm geschehe.* Diese Stellen hat Fessler (in der Gesch. Abälards Bd. II, S. 591.) hervorgehoben und mit Stellen aus der Ethik Spinoza's zusammengestellt, um die Uebereinstimmung beider Philosophen darzuthun. — Ueber die Trinität sagt Abälard Theolog. christ. p. 1157 s.: *In diesen dreien, nämlich Macht, Weisheit und Güte, besteht die Vollendung des Guten (tota perfectio boni), und jedes von diesen dreien hat geringe Bedeutung ohne die beiden andern. Der aber, in welchem diese drei zusammentreffen, dass er nämlich erfüllen kann was er will, und gern will insofern er gnädig, und durch Weisheit nicht hierauf das Maass der Vernunft überschreitet, der muss wahrhaft gut sein und in Allem vollkommen, und in dessen Regiment muss alles was er aufs beste gegründet, aufs beste bewahrt sein, da er ja kann und weiss und will.* — Ib. p. 1341: *Die drei Eigenthümlichkeiten bezeichnen wir nicht als drei Sachen, d. h. nicht drei Wesen (essentiae), sondern drei Verschiedenheiten der Beziehungen in Einem Wesen, durch welche die drei Personen bestehen. Wenn wir daher setzen, dass diese Eigenthümlichkeiten nicht Sachen seien, und gesagt ist: was in Gott ist, das ist Gott, d. h. dass keine Sache in ihm ist, welche nicht er selbst ist: so können wir fürwahr nicht gezwungen werden, dass wir desswegen zugeben jene Eigenthümlichkeiten seien Gott, da sie, wie gesagt ist, nicht irgend welche Existenzen von Sachen sind, sondern in Einer Sache bestehende Eigenthümlichkeiten.*

Abälards Ethik führt den Titel: Nosce te ipsum. Zur Bestätigung des oben Gesagten mögen folgende Stellen dienen. Abael. Eth. in Pezii Thes. noviss. Tom. III, P. II, p. 627: *So macht viele die Natur selbst oder die Complexion des Körpers zur Wollust wie zum Zorn geneigt; aber nicht darin sündigen sie, dass sie solche sind, sondern hieraus haben sie Stoff zum Kampfe, damit sie durch die Tugend der Mässigkeit über sich selbst triumphirend die Krone erlangen.* — Ib. p. 629: *Fehler also ist, wodurch wir*

zum Sündigen geneigt gemacht werden, d. h. wir haben eine Hinneigung zu demjenigen einzuwilligen, was sich nicht ziemt, dass wir es nämlich thun oder lassen. Diese Einwilligung nennen wir eigentlich Sünde, d. h. Schuld der Seele, durch welche sie die Verdammung verdient oder vor Gott schuldig wird. Denn was ist jene Einwilligung als Verachtung Gottes und Beleidigung gegen ihn. Denn Gott kann nicht durch Beschädigung, sondern durch Verachtung beleidigt werden, da er ja jene höchste Macht ist, welche durch keine Beschädigung vermindert wird, aber die Verachtung seiner rächt. Unsere Sünde ist also Verachtung des Schöpfers und sündigen ist den Schöpfer verachten, d. h. das seinetwegen nicht thun was wir glauben das von uns seinetwegen zu thun sei, oder seinetwegen nicht unterlassen was wir glauben unterlassen zu müssen. — Ibid. p. 640: *Nicht was geschieht, sondern mit welchem Geiste es geschieht, wägt Gott, und nicht im Werke, sondern in der Absicht besteht Verdienst oder Lob des Vollbringenden.* — Ibid. p. 648: *Die Werke sind an sich indifferent und sind nur im Verhältniss zur Absicht des Handelnden gut oder schlecht zu nennen, nicht weil es gut oder schlecht ist, dass sie geschehen, sondern weil sie gut oder schlecht geschehen.*

§. 191. *Guilbert de la Porré.*

Guilbert de la Porré, Bischof von Poitiers (gest. 1154) scheint eine ähnliche Geistesrichtung wie Abälard verfolgt zu haben und entging nur mit Mühe der Verketzerung. Er unterschied Gott und Gottheit (das was Gott zu Gott macht), doch nicht real, sondern theologisch, d. h. in Rücksicht auf unsere Erkenntnissweise. Wenn er auch den Satz ausgesprochen: *Gott oder vielmehr die Gottheit sei sowohl in sich als für uns nichts*[1]), so ist dieses wohl so zu verstehen, dass Gott als ganz implicite verharrendes, weder in der Welt in sich noch in dem Bewusstsein für uns sich explicirendes Wesen genommen, d. h. der abstracte Begriff des reinen Seins mit dem abstracten Begriffe des Nichts zusammenfällt. — Wilhelm von Conches, welcher 1150 starb, folgte ebenfalls dem Abälard und beschäftigte sich viel mit Physik.

1) Boulay: hist. Univ. Paris. T. II, p. 240.

§. 192. *Hugo und Richard von St. Victor.*

Hugonis a St. Victore opp. stud. et industr. Canonicorum regiorum Abbat. S. Vict. Rothom. 1648. 3 Voll. f. — Vergl. C. Gfr. Derling: Diss. (praes. C. Gfr. Keuffel) de Hugone a St. Victore.

Helmst. 1745. 4. — Alb. Liebner: Hugo von St. Victor und die theolog. Richtungen seiner Zeit. Leipz. 1831. 8.

Ricardi a St. Victore opp. Venet. 1506. 8. Paris. 1518. — Vergl. J. G. V. Engelhardt: Richard von St. Victor und Joh. Ruysbrock. Zur Gesch. der myst. Theologie. Erlang. 1838. 8.

Hugo von St. Victor, Chorherr im Klosterstifte St. Victor zu Paris, ein Bataver oder Sachse aus dem Hause der Grafen von Blankenburg, geb. 1096, gest. 1140, war dem dialektischen Wortgetreibe der Scholastiker abgeneigt und wird daher, und weil er dabei ein speculativer Kopf war, gewöhnlich als Mystiker bezeichnet. Auch Abälard trat, wie wir gesehen haben, dem nichtigen Treiben vieler Dialektiker entgegen, und wenn Hugo von St. Victor auch von einer innigeren Religiosität beseelt sein mag als sein berühmter Zeitgenosse, so war er doch auch insofern derselben Geistesrichtung wie dieser zugethan, als auch er eine gewisse Unabhängigkeit des Glaubens von der Erkenntniss in Anspruch nahm. So sagt er: *Wie wir anerkennen, dass zu einer und derselben Zeit je nach der Fähigkeit der verschiedenen Menschen die Erkenntniss dessen was zum Glauben gehört verschieden sei, so mögen wir auch nicht zweifeln, dass in der Aufeinanderfolge der Zeiten sie in den Gläubigen selbst nach und nach sich vermehrt habe. Doch bekennen wir ohne zu zweifeln, dass Ein und derselbe Glaube bei früheren und späteren gewesen sei, bei denen doch die Erkenntniss nicht dieselbe war, sowie wir bei den Gläubigen unserer Zeit denselben Glauben, aber nicht dieselbe Erkenntniss des Glaubens finden* [1]). Nicht nur Duldung der verschiedenen Gedankenauffassungen wurde hierdurch empfohlen, sondern auch die Möglichkeit eines Fortschritts der Erkenntniss gelehrt. Bisher hatte man diejenige Erkenntniss, welche die Kirchenväter vom Glauben gehabt, als einzig richtige und vollkommene anerkannt, und die Speculation hatte nichts zu thun als diese Erkenntniss ebenso wie die Offenbarung selbst zu rechtfertigen, es war eine Aufforderung zur selbständigen Erkenntniss, dass die Veränderlichkeit derselben anerkannt wurde. Aber nur auf sehr unbestimmte Art wurde das Verhältniss der verschiedenen Auffassungen zu einander

und zu einer endlichen vollkommenen festgesetzt. Allerdings tritt das Streben einer freien Gedankenauffassung der ewigen Wahrheit in den Werken Hugo's wieder sehr in den Hintergrund, doch sind auch Versuche von jener zu finden, namentlich in seiner Lehre von der Seele, welche er als *eine belebende Substanz bezeichnet, die noch viel feiner als Luft und Feuer, dem Körper zwar assimilirt, keineswegs aber körperlich, vielmehr durchaus Geist (spiritus) ist, soweit sie mit Vernunft begabt wie im Menschen, in welchem Seele und Geist dasselbe sind, obschon sie nicht dasselbe bezeichnen: denn der menschliche Körper kann nicht leben oder geboren werden ohne Vernunft* [2]). Wir begegnen bei Hugo einer so geistigen Auffassung des Sinnlichen und zugleich einer so sinnlichen Auffassung des Geistigen, dass er hierin ganz in der Unmittelbarkeit des Mittelalters befangen, kaum im Stande war die Bedeutung des schon hervorgetretenen Zwiespalts zwischen Realismus und Nominalismus zu würdigen, noch weniger ihn zu vermitteln. Bei aller Innigkeit geht ihm dabei doch die Tiefe der Speculation der grösseren Scholastiker ab, und so wird z. B. auch ihm die Dreieinigkeit Gottes zur Dreiheit seiner Grundeigenschaften: Macht, Weisheit und Güte [3]). — Hugo's Schüler der Schotte Richard von St. Victor (gest. 1173), erst Chorherr dann Prior des Klosters St. Victor, nahm 6 Stufen der Erkenntniss an, von denen er die beiden obersten als über der Vernunft bezeichnete und zwar so, dass auf der fünften die Offenbarung Dinge lehre, welche durch die Vernunft allein zwar nicht erkannt werden, aber doch nicht mit ihr im Widerspruche stehen, während auf der sechsten Stufe das den menschlichen Geist überstrahlende göttliche Licht Erkenntnisse enthülle, welche sogar gegen die Vernunft zu sein scheinen, wie die Dreieinigkeit [4]). Dennoch sucht Richard die Dreieinigkeit zu deduciren, indem er zeigt, dass Gott ohne die höchste Liebe unvollkommen, die Liebe aber ohne eine Mehrheit, näher eine Dreiheit göttlicher Personen unmöglich sei [5]). Auch diese Deduction ist nicht die Frucht einer Erkenntniss des innersten Wesen Gottes, sondern ein äus-

serlicher Verstandesschluss. — Einer der eifrigsten und einflussreichsten Gegner der durch Abälard repräsentirten rationalistischen Richtung war der heilige Bernard von Clairvaux, geb. 1091, gest. 1153, der Prediger des zweiten Kreuzzuges [6]).

1) Hugo de St. Victore de Sacramentis L. I, P. X, c. 6.
2) Hugo de St. Victore de anima II, 4. 9. 10.
3) Hugo de St. Victore de Sacramentis L. I, P. X, c. 2.
4) Richardi de St. Victore Benjamin de contemplatione L. V, c. 5. Id. de Trinitate L. I, c. 5. 6.
5) Ibid. L. III, c. 2. 10.
6) S. §. 193. Anm. 4. Freunde und Schüler des h. Bernhard waren Wilhelm Abt zu St. Dietrich und Guerik Abt zu Igny, beide im Rheimser Kirchensprengel. — Rupert Abt zu Duits bei Cöln, gest. 1135, schrieb einen allegorisch-mystischen Commentar zur Bibel.

§. 193. *Johann von Salisbury. Robert Pulleyn. Hugo von Amiens. Robert von Melun. Peter von Novara. Peter von Poitiers.*

Joann. Sarisberiensis Polycraticus s. de nugis curialium et vestigiis philosoph. libb. VIII, erschien mit dessen Metalogicus libb. IV. Lugd. Batav. 1639. Amst. 1664. 8. Seine 301 Briefe mit den Briefen Gerberts wurden Paris. 1611. 4. herausgegeben. Seine Schrift de vita Anselmi, in Whartons Anglia sacra, P. II, p. 149ss.
Hug. Rothom. dialogi s. quaestt. theoll., in Martene's thes. nov. anecdott. T. V, col. 904 sqq.
Petri Lombardi libri IV sententiarum, öfters herausgegeben, besonders Ven. 1477. f. Col. 1576. 8. Vergl. Cramers Fortsetzung von Bossuets Einleitung in die Gesch. der Welt, Bd. 6, S. 586 ff.

Am schärfsten trat dem nichtigen Treiben vieler Scholastiker Johann von Salisbury (Sarisberiensis, auch Parvus genannt) entgegen [1]), welcher, ein Schüler Abälards, als Bischof von Chartres 1180 starb. Als speculativer Philosoph ist er nicht eben bedeutend, doch finden wir bei ihm würdige Vorstellungen von dem Verhältnisse Gottes zur Seele und zur Welt [2]). — Robert Pulleyn (Pullus), der früher zu Oxford lehrte und 1150 als Cardinal starb, trat der Lehre seines Lehrers Abälard: dass Gott nur das habe machen können was er gemacht habe, mit äusserlichen Verstandesgründen entgegen [3]). — Hugo von Amiens, Erzbischof von Rouen (daher auch Rothomagensis), welcher 1164 starb, und Robert von Melun (Melodunensis), auch Folioth genannt und wahrscheinlich

mit Robert von Paris dieselbe Person, gest. um 1173, waren, besonders der letztere, als Dialektiker berühmt. — Unter den Schülern Abälards erlangte das höchste Ansehn Peter von Novara, der Lombarde genannt, welcher Lehrer der Theologie und später Bischof zu Paris war und 1164 starb. In seinen vier Büchern sententiarum Theologiae christianae, nach welchen er den Beinamen des Magister sententiarum erhielt, stellt er die Kirchenlehre systematisch dar und führt zu jedem Dogma die Autoritäten der Bibel und der Kirchenväter an, sowohl das was dafür als das was dawider spricht, und versucht dann die Ausgleichung der entdeckten Widersprüche. Dieses Verfahren war in seiner Aeusserlichkeit so sehr der ganzen Richtung der Zeit angemessen und gab demselben doch einen solchen Schein von Gründlichkeit, dass es nothwendig Beifall finden musste. Zugleich brachte es, trotz dem dass Philosophie und Kirchenlehre unterschieden wurden, beide doch in einen solchen Schein von Einklang, dass dadurch die mancherlei Differenzen, welche sich zwischen der Kirche und der Philosophie herausgestellt hatten, völlig ausgeglichen schienen. Sein Werk kam zu solchem Ansehn, dass es Jahrhunderte lang Grundlage des theologischen Studiums blieb und mündlich und schriftlich commentirt, ja dass sogar die Ertheilung der theologischen Grade von dem Studium desselben abhängig gemacht wurde. Das Bedeutende an der ganzen Erscheinung ist, dass man doch eben allgemein auf jene Widersprüche aufmerksam gemacht, und dass dadurch eine freie Forschung vorbereitet wurde[1]). — Peter von Poitiers (Pictaviensis), der Schüler des Lombarden, gest. 1205 als Erzbischof von Embrun, lehrte in gleichem Sinne.

1) Von dem nichtigen, seichten, neuerungssüchtigen und leidenschaftlichen Treiben vieler Scholastiker sagt Johannes von Salisbury unter anderem (Metalog. l. 1, c. 3): *Sufficiebat ad victoriam verbosus clamor, et qui undecunque aliquid inferebat, ad propositi veniebat metam. Poetae, Historiographi habebantur infames, et si quis incumbebat laboribus antiquorum, notabatur, et non modo asello arcadico tardior, sed obtusior plumbo omnibus erat in risum, suis enim aut magistri sui quisque incumbebat inventis. — Fiebant ergo summi repente philosophi; nam qui illiteratus accesserat, fere non morabatur ulterius in scholis, quam eo curriculo temporis, quo avium pulli plumescunt. Ita-*

que recentes magistri e scholis et pulli volucrum e nidis sicut pari tempore morabantur, sic pariter avolabant. — Sed quid docebant novi Doctores, et qui plus somnorum quam vigiliarum in scrutinio philosophiae consumpserant et facilius instituti, quam illi juxta narrationes fabulosas, qui somniantes in Parnasso repente vates egrediebantur, aut citius quam ii, qui de Castalio fonte Musarum munus hauriebant poeticum, aut quam illi, qui viso Phoebo Musarum nedum Musicorum meruerunt adscribi consortio? Numquid rude aliquid aut incultum, numquid aliquid vetustum aut obsoletum? Ecce nova fiebant omnia, innovabatur Grammatica, immutabatur Dialectica, contemnebatur Rhetorica et novas totius quadrivii vias evacuatis priorum regulis de ipsis philosophiae adytis proferebant. So gross sei der Unfug, den diese Scholastiker mit der Dialektik getrieben, sagt Johannes (Metalog. l. II, c. 6. 7): *ut clament in compitis et in triviis doceant, et in ea, quam solam profitentur, non decennium aut vicennium, sed totam consumpserint aetatem. Nam cum senectus ingruat, corpus enervet, sensuum retundat acumina et praecedentes comprimat voluptates, solam hanc in ore volvi, versari in manibus, et aliis omnibus studiis praeripere locum. Fieri itaque illos in puerilibus academicos senes, omnem dictorum aut scriptorum excutere syllabam, imo et litteram, dubitantes ad omnia, quaerentes semper, sed nunquam ad scientiam pervenientes, et tandem converti ad vaniloquium ac nescientes quid loquantur, aut de quibus asserant, errores condere novos et antiquorum aut nescire aut dedignari sententias imitari. Compilare omnium opiniones et ea, quae etiam a vilissimis dicta vel scripta sint, ab inopia judicii describere et referre; proponere enim omnia, quia nesciant praeferre meliora. Tantum esse opinionum oppositionumque congeriem, ut vix suo nota esse possint auctori.*

2) *I. Ueber Gott im Verhältniss zur Seele.* Polycrat. l. I, c. 1: *Das Leben der Seele ist Gott, das Leben des Körpers die Seele; wenn diese entflieht, löst jener sich auf, und die Seele kommt um, wenn Gott sie verlässt. — Wie es dem Körper zukommt zu leben und belebt zu werden und bewegt zu werden von der Seele und mit ihr durch eine Nothwendigkeit des Gehorchens übereinzustimmen; so lebt die Seele aus Ihm, durch den sie auf ihre Art belebt wird und wird wahrhaft bewegt von Gott und gehorcht ihm mit unterwürfiger Ergebenheit. — Je weniger die Seele Gott gehorcht, desto weniger lebt sie: denn auch der Körper in welchem seiner Theile er nicht von der Seele bewegt wird, in dem rinnt schon die Erstarrung des Todes. — Also gibt es keine völlig lebende Seele als die, welche Gott sich ganz einnimmt, ganz besitzt und beherrscht und in der er ganz lebt. — Ferner wird die Vernunft (mens), welche ganz der belebende Geist Gottes mit seinem Lichte durchdrungen, zugleich zur Erkenntniss des Alls erleuchtet und wird entzündet zur Liebe der Rechtschaffenheit und zur Uebung der Tugend. — Der Schatz der Wissenschaft wird dem Menschen von Gott auf zwei Arten gewährt, nämlich entweder durch mittelbare Erleuchtung, durch Lehre, oder durch unmittelbare, durch Offenbarung. — Es führt aber ein jeder gleichsam ein Buch des Wissens durch das Geschäft des Verstandes offen in seinem Herzen, woraus er sich unterrichten kann; — worin nicht nur die Arten der sichtbaren Dinge und die Natur aller Dinge abgemalt, sondern die unsicht-*

baren Dinge Gottes, des Werkmeisters von Allem, von dem Finger Gottes geschrieben gelesen werden.

II. Von Gott im Verhältniss zum All. Polycrat. l. III, c. 1. l. V, c. 3. l. VII, c. 17: *Es erfüllt aber der Geist Gottes als Schöpfer und Beleber nicht nur die menschliche Seele, sondern auch alle Creatur, welche im All enthalten ist. — Denn ohne Gott gibt es keine Substanz der Creatur, denn alles was ist, ist das was es ist nur durch Theilhaben an Ihm. — Während aber Gott Allem einwohnt durch Natur, so wohnt er nur im Vernünftigen durch Gnade. Ja nur allein dadurch sind sie vernünftig, wiefern sie wissen, dass Gott in ihnen die Wahrheit sei; und sie sind Weisheit, wiefern sie von Seiner Weisheit erleuchtet werden. — Mit dem Vermögen seiner Allgegenwart umgibt Gott seine Creatur so, durchdringt sie, erfüllt sie und beschirmt sie, dass es nicht geschehen mag, dass Er verborgen bliebe. Selbst die unvernünftigen Dinge bezeugen durch sehr viele Zeichen aller vernünftigen Creatur, dass Er ist und ein solcher ist und ein so grosser ist. — Wie die Natur des Lichts in vielen vielfach leuchtet, weil der Sonnenstrahl anders im Carfunkel, anders im Saphyr, anders im Hyacinth, anders im Topas erglänzt, und wieder auf andere Art reflectirt wird, wenn er in eine Thau- oder Regenwolke fällt: so erscheint auch die Macht Gottes auf mannigfaltige Weise in den einzelnen Geschlechtern der Creaturen. — Ja auch in den Menschen offenbart sich Gott nicht auf ein und dieselbe Weise; dem einen wird gegeben die Offenbarung der Klugheit, dem andern die der Stärke, dem andern die der Wunder, dem andern die der Geduld, dem andern die des Eifers, dem andern die des Trostes u. s. w. aber alles dieses wirkt Ein und derselbe in den einzelnen, in seiner Wirksamkeit verschieden, nämlich bei ungestörter Einheit des Wesens seine Kräfte vertheilend.*

3) Cf. Rob. Pull. Sentent. libr. I, artic. VII. bei Rixner: Gesch. der Philos. Bd. II. Anhang, S. 37.

4) Es fehlte auch nicht an Gegnern dieser Methode, welche unter dem Scheine der strengsten Rechtgläubigkeit doch nach Abälards Beispiel der Vernunft ein Recht gegen die kirchliche Autorität anmasste. Der heilige Bernhard von Clairvaux, vergl. §. 192. (Bernardi Cl. opp. ed. Mabillon (ed. 2.) Par. 1690. VI Tom. II Voll. fol. 1719 u. 1726. — Vergl. J. Ellendorf: Der h. Bernhard von Clairvaux und die Hierarchie seiner Zeit. Essen 1837. 8. — Desalle Régis: Eloge historique de Saint-Bernard. Par. 1838. 8.) eiferte gegen diese Richtung, und Walter Abt von St. Victor (um 1180) nannte Abälard, Gilbert, Peter von Novara und Peter von Poitiers die vier Labyrinthe von Frankreich. Cf. Bulaei hist. Univ. Paris. T. II, p. 646. — Aehnliche libri sententiarum oder quaestiones theologales haben auch Robert Pulleyn, Robert von Melun, Hugo von Amiens, Peter von Poitiers verfasst.

Dritte Abtheilung der Scholastiker.

§. 194. *Bekanntwerdung der Schriften des Aristoteles.*

Der Umstand, dass dem Christenthum die neuplatonische Philosophie gegenübergestellt wurde und dass demzu-

folge auch die religiös-philosophischen Speculationen der Kirchenväter neuplatonischen Vorstellungen sich mehr oder weniger anschlossen, dass bei ihnen Platon unter allen griechischen Philosophen im höchsten Ansehn stand, endlich der Umstand, dass die platonischen Vorstellungen leichter einem mindergebildeten Verstande verständlich schienen als die aristotelischen Gedanken — diess hatte zur Folge, dass von den beiden grossen griechischen Philosophen Platon sich in lebendigem Andenken bei den christlichen Gelehrten erhielt, während des Aristoteles meist nur als Erfinders der Logik ehrende Erwähnung geschah. In den späteren Jahrhunderten verschwand die griechische Literatur immer mehr zugleich mit der Kenntniss der griechischen Sprache, und von jener blieb endlich nichts übrig als was lateinische, besonders Kirchenschriftsteller von ihr und aus ihr berichteten. Boethius und Cassiodors Schriften, in denen nach einer Vereinigung platonischer und aristotelischer Lehren gestrebt wurde, trugen am meisten bei, dass jene Lehren selbst nicht ganz vergessen wurden. Auch hatte man eine aus den physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles entnommene Sammlung von Grundsätzen, deren Urheber unbekannt geblieben [1]). Auch des Porphyrios Einleitung in Aristoteles Kategorien war bekannt. Aus dem Griechischen wirklich übersetzt hatte Boethius nur die logischen Schriften des Aristoteles. Diese waren bis ins 13. Jahrhundert das einzige was man von aristotelischen Schriften im Abendlande kannte. Seit Karl dem Grossen regte sich auch wieder ein Intresse für griechische Sprache und Literatur. In den von ihm gestifteten Schulen wurde die griechische Sprache gelehrt [2]). Erigena war, wie wir gesehen haben, mit der griechischen Sprache sehr wohl bekannt. Um die Mitte des 13. Jahrh. übersetzte Robert, Bischof von Lincoln, die Ethik des Aristoteles aus dem Griechischen ins Lateinische. Bald darauf fanden sich mehre Uebersetzer [3]), und besonders trieb Thomas von Aquino zu Versionen aristotelischer Schriften aus dem Griechischen an [4]). Besonders aber trugen die Araber, als dieselben dem Abendlande bekannt wurden, zu Wieder-

belebung des Intresses für Aristoteles bei. Wir haben gesehen in welchem hohen Ansehn Aristoteles bei diesem Volke stand, in welchem sich ein eigenthümliches, mehr auf treue Ueberlieferung altgriechischer philosophischer Bildung als auf selbständige Förderung der Philosophie gerichtetes reges wissenschaftliches Leben ausgebildet hatte. In Spanien kamen Mohamedaner und Christen in eine fortdauernde enge und freundschaftliche Verbindung [5]), aber bald besuchten auch Jünglinge aus allen christlichen Ländern die gelehrten Schulen der Araber. Namentlich wurden aber Juden die Vermittler zwischen Arabern und Christen. Sie hatten namentlich in Spanien und Frankreich viele gelehrte Gesellschaften, aus denen gründliche Gelehrte hervorgingen, wie Moses Maimonides (s. §. 158.). Doch auch die Wissenschaften liebende christliche Fürsten zogen arabische Gelehrte an ihren Hof, so der König Roger II. von Sicilien und Kaiser Friedrich II. Bald geschah es, dass aristotelische Schriften aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt wurden. Vielleicht ist auch Gerberts noch unedirte Schrift de Rhetorica eine Uebersetzung oder freie Bearbeitung einer Schrift des Aristoteles [6]). Unter den Uebersetzern aus dem Arabischen sind besonders der Archidiaconus Dominicus Gondisalvi und der unter dem Namen Johannes Hispalensis bekannte getaufte Jude Johann Avendeath [7]). Auch Gerard von Cremona (gest. 1187) übersetzte viel. Besonders aber trug Michael Scotus (um 1217) viel zur Verbreitung aristotelischer Schriften im Abendlande bei, indem er mit Hilfe eines Juden, Andreas genannt, die Bücher de coelo et mundo, de anima, de historia animalium übersetzte [8]). König Alphons X. von Castilien liess viel aus dem Arabischen übersetzen [9]). Um 1240 übertrug Hermannus Alemannus die Ethik des Aristoteles [10]). Kaiser Friedrich II. sowie sein Sohn Manfred schickten Uebersetzungen aristotelischer Schriften aus dem Griechischen und aus dem Arabischen an die Universitäten [11]). Das eifrige Bestreben zu Wiedergewinnung und Ausbreitung der aristotelischen Schriften war grossentheils hervorgerufen worden durch die eigenthümliche Rich-

tung welche die Scholastik genommen. Die ritterlichen Wortkämpfe, in denen ein gewandter zu Parirung und Beibringung geschickter Hiebe und Stösse gerüsteter Geist zu glänzen eiferte, die öffentlichen Disputationen, gründeten sich auf die Fechtkunst des Geistes, auf die Dialektik (Logik), als deren Erfinder Aristoteles von Alters her anerkannt wurde. Je schärfer und hitziger diese Kämpfe wurden, je mehr es der Zeitgeist mit sich brachte sich ihnen auszusetzen, ja sie aufzusuchen, auch wenn man ein tieferes und gründlicheres Intresse an der Wissenschaft nahm als sich dort offenbaren konnte, desto mehr musste man sich in der Dialektik üben, desto mehr Aufforderung hatte man die Werke ihres Erfinders und Begründers aufzusuchen und zu studiren, statt der dürftigen Auszüge aus den logischen Schriften des Aristoteles, deren man sich bis dahin bediente. So wuchs die Theilnahme für Aristoteles zugleich mit den Mitteln sie zu befriedigen, eins arbeitete dem andern in die Hände, und aus den Werken des Aristoteles lernte man den ungeheuren Umfang dieses grossen Geistes kennen, welcher weit über dürftige Kenntniss der Dialektik, die man zunächst nur bei ihm gesucht, hinausreichte. Daher glaubte der grosse Albertus, dessen Wissen für seine Zeit dem Umfange nach sich mit dem des Aristoteles vergleichen liess, kein seiner würdigeres Werk unternehmen zu können, als wenn er die Schriften des Aristoteles in einer zeitgemässen, erweiterten, erleichterten, ergänzten Gestalt wiedergäbe [12]). Minder kühn als Albertus ging sein tiefsinniger Schüler Thomas von Aquino nicht an eine zeitgemässe Neugestaltung, sondern an eine gründliche Erklärung des Aristoteles, und zu diesem Zwecke sorgte er für neue gründliche Uebersetzungen aus dem Urtexte [13]). Er selbst hatte bei seiner kritisch-philosophischen Arbeit höchst wahrscheinlich den griechischen Text vor Augen. So kam es, dass bis zum Tode des Thomas von Aquino, also bis zum Jahre 1272, alle Schriften des Aristoteles in lateinischen Uebersetzungen, theils aus dem Griechischen, theils aus dem Arabischen, verbreitet waren, und wenn auch die natürlich noch sehr mangelhaften Uebertragungen aus

dem Arabischen mehr und mehr und bald gänzlich von denen aus dem Griechischen verdrängt wurden, so ist doch keine Frage, dass durch die hochgefeierten arabischen Philosophen die christlichen Gelehrten vorzugsweise auf den tiefern speculativen Gehalt der Schriften des Aristoteles aufmerksam gemacht und zu diesen hingeführt wurden. Aristoteles stand bald in dem höchsten Ansehn, ja wie man bisher gewöhnt gewesen war Bibel und Kirchenväter als unbezweifelbare Autoritäten anzusehen, so nahmen nun die schwächeren und darum autoritätensüchtigeren Scholastiker den Aristoteles als Autorität an und vergötterten ihn fast [14]). Die Verehrung, welche man dem Aristoteles zollte, musste unmittelbar auch einer künftigen Befreiung der Philosophie zu gute kommen. Einentheils sah man, dass der menschliche Geist keinesweges so unselbständig sei um der Bevormundung durch die Kirche in allen geistigen Dingen zu bedürfen, anderntheils trat in der Wissenschaft Aristoteles allmählig an die Stelle der Kirchenlehre, und als es darauf ankam die Wissenschaft zu befreien, brauchte man den Angriff gegen alle Autorität in Sachen der Erkenntniss nur gegen Aristoteles, nicht sogleich direct gegen die Kirche zu richten, welches der Sache der Denkfreiheit des menschlichen Geistes den Sieg verschaffte. Als ein äusserlicher Fortschritt zu dieser Freiheit war es schon zu betrachten, als um 1270 an der Universität zu Paris die philosophische als eine besondere Facultät neben der theologischen anerkannt wurde, denn es war dieses ein äusserliches Document, dass man das Bewusstsein einer selbständigen Wissenschaft bereits hatte, wenn auch die theologische Facultät sich noch lange herausnahm die philosophische zu bevormunden. So sehr war das Prinzip des Mittelalters bereits gegen das Ende des 13. Jahrh. in seiner unmittelbaren Geltung wankend gemacht, dass man auszusprechen wagte: *es gebe einiges, was nach der Philosophie wahr sei, nicht aber nach dem katholischen Glauben* [15]). Indess dieser Satz, dessen innere Unwahrheit leicht zu durchschauen war und der nur als ein prägnanter Ausdruck des Strebens nach Befreiung von der Vormundschaft der Kirche Bedeutung hat, konnte

nicht in grösseren Kreisen und nicht bei bedeutenderen Geistern Anerkennung finden. Hatte von den Kirchenvätern her die platonische Philosophie in Bezug auf Form und Auffassung einen bedeutenden Einfluss gehabt, so verlor sich dieser nach Einführung des ganzen Aristoteles in die Scholastik endlich ganz, und indem man die platonischen Vorstellungen ablegte, suchte man überhaupt die Vorstellungen immer mehr zu verdrängen und durch den Gedanken zu ersetzen, also auch die religiösen Vorstellungen. Auch diess trug zur Selbständigmachung der Philosophie bei, und der völligen Befreiung stand nur im Wege, dass man doch immer als Aufgabe und Ziel im Auge behielt die religiösen Vorstellungen durch den Gedanken und als Gedanken zu rechtfertigen, fortwährend die Wahrheit also als etwas nicht erst zu Construirendes sondern als Gegebenes, in dem sich nur mit dem Gedanken zu orientiren sei, zu betrachten. Dazu kam, dass unter dem Einflusse der Hierarchie, welche eifersüchtig die Reinheit der Lehre bewachte, sowie grosser kirchlich gesinnter Scholastiker, eine philosophische Bestimmungs und Erklärungsweise sich festsetzte, welche (trotz dem, dass die Kirche anfänglich die aristotelische Philosophie verurtheilt hatte) unter dem Namen der aristotelischen endlich denselben Schutz und dieselbe Autorität wie die Kirchenlehre erhielt, in welcher Beziehung dann die aristotelische Philosophie der freien Entwicklung der Wissenschaft selbst in den Weg trat. Die nächste Wirkung der aristotelischen Philosophie war die, dass sie einem geläuterten Realismus das Uebergewicht über den Nominalismus verschaffte. Da nämlich Aristoteles (dem griechischen Standpunkte gemäss) das Denken nur als das allseitige Ins-Bewusstsein-Bringen des Seins fasste (s. §. 101.), Gedankenbestimmungen nur als Bestimmungen des Seins wusste, so fand man in ihm zunächst die Rechtfertigung der Identität von Sein und Gedanken in der Art, dass die Dinge als gedachte in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit gefasst würden, welches die Grundansicht der Realisten war. Freilich übersah man hierbei oder umging den Umstand, dass sich eben sowohl der Nominalismus aus dem Aristoteles rechtfertigen liess,

da ja nach demselben die Gedanken eben auch nur im individuellen Einzelsein ihre Wirklichkeit haben.

Auf die weitere Entwicklung der scholastischen Philosophie hatten einen sehr bedeutenden Einfluss auch die vielen Universitäten, welche im 13. Jahrh. und später nach dem Vorgange und Beispiel der pariser Universität gestiftet wurden. Zu einer Zeit, wo es noch keine Buchdruckerkunst gab, mussten diese Anstalten mehr als gegenwärtig dem wissenschaftlichen Leben zur Anregung und Nahrung dienen. Wie gross das geistige Bedürfniss nach derartigen Anstalten war und wie sehr dieselben geeignet waren dieses Bedürfniss zu befriedigen, sieht man aus der grossen Anzahl von Schülern, die sich zu ihnen drängten. Bologna zählte z. B. im J. 1200 an 10,000, Oxford in demselben Jahre an 4000 Studenten.

1) Cassiodor, Boethius, Beda werden als Urheber dieser Sammlung angegeben.

2) Cf. Chronic. Coenobii virgin. Ottberg. op. Fr. Paulini rer. et antiqu. germ. syntagma p. 183: *In huius (Collegii Carolingi, quod Oldenburgi est) fundatione Carolus Magnus sanxit, ut tam graecum quam latinum sermonem docerent et discerent singuli, omnemque adeo clericum eleganter bilinguem esse voluit.* Im 10. Jahrh. werden Ekkehard, Mönch zu St. Gallen, Remigius von Auxerre und Notker als gründliche Kenner des Griechischen genannt. Im J. 1167 brachte ein Mönch Wilhelm griech. Handschriften von Konstantinopel nach Paris. Zur Vermittlung des Abendlandes mit dem Morgenlande wurden unter König Philipp August Franzosen nach Konstantinopel gesendet und zu Paris ein Collegium Constantinopolitanum für junge Griechen errichtet. In Unteritalien waren Friedrich II. und sein Sohn und Nachfolger Manfred zur Vermittlung des Abendlandes mit dem Morgenlande thätig.

3) Das vollständigste Werk über das Alter und den Ursprung der lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles und über griechische und lateinische von den Scholastikern benutzte Commentare, ist die gekrönte Preisschrift von Jourdain: Geschichte der aristotelischen Schriften im Mittelalter. Aus dem Französischen übersetzt, mit einigen Zusätzen und Berichtigungen und einem Namenregister von Ad. Stahr. Halle 1831. 8. — Die älteren Schriftsteller über diesen Gegenstand leiteten die Bekanntschaft mit Aristoteles fast ganz von den Arabern ab. Picus von Mirandola in Astron. XI. Franc. Patritius in discuss. peripat. Tom. I, lib. X, p. 145. J. Ludov. Vives de causis corrupt. artium l. V, opp. T. I, p. 412. Launojus de varia Aristotelis fortuna (s. §. 179.). Joh. Scaliger Epist. lib. IV, p. 362. Gassendi Exercit. paradox. adv. Aristot. opp. T. III, p. 192. Tribbechovius de doctor. scholast. p. 127. 128. 322. ed. Heumann. Chr. Dreis de origine et progressu philos. p. 51. Hottinger Analect. hist. theol. diss. VI, p. 255. Heumann conspect.

reipubl. literar. part. I, p. 236. ed. Eyring. Dagegen leitete Muratori die ältesten Uebersetzungen des Aristoteles aus der Bekanntschaft mit Griechenland ab. Nach Renandot in Disquisitione de barbaricis Aristotelis librorum versionibus (in Fabricii Bibl. graec. Vol. III, p. 294. ed. Harles.) sollen unter Karl dem Gr. und seinen Nachfolgern Uebersetzungen der logischen Schriften des Aristoteles erschienen sein, später sei die Metaphysik bekannt geworden. Indess habe sich die Kenntniss des Griechischen immer mehr verloren, so dass man nicht im Stande gewesen sei die Fehler zu verbessern, die sich eingeschlichen. Durch die Kreuzzüge habe die Wissenschaft wenig gewonnen, doch habe man griech. Handschriften erhalten, nach denen man Uebersetzungen der Metaphysik und der Physik machte. Auch die Schrift von der Seele sei durch die Kreuzzüge bekannt geworden. Bald habe man auch aus Spanien arabische Uebersetzungen aristotel. Schriften erhalten, welche sehr häufig ins Lateinische übertragen wurden. Nach Brucker histor. crit. philos. Tom. III, p. 670. 672. 684. 700. sollen Uebersetzungen aus dem Arabischen (von Hermannus contractus) zuerst in Gebrauch gewesen sein, bis 1206 griech. Texte aus Konstantinopel nach Paris gekommen wären, welche man zu übersetzen angefangen habe. Buhle (ej. ed. opp. Aristot. Vol. I, p. 210. 214. 323. 329. Gesch. der neuern Philos. seit Wiederherstellung der Wissensch. Th. I, S. 847 — 855. Lehrbuch der Gesch. der Philos. Th. V, S. 140. 245. 247. 251. 252.) meint die logischen Schriften seien vor dem 12. Jahrh. bekannt gewesen, aber die gesammten Werke des Aristoteles hätten die Scholastiker erst durch die Araber kennen gelernt. Heeren in der Geschichte des Studiums der class. Literatur, I. Thl. Einleitung S. 224 — 229. (womit die Beziehung auf Jourdain in der 2. Aufl. derselben Schrift in der Sammlung histor. Werke, IV. Thl. S. 183 — 185. zu vergleichen) meint, dass man im Abendlande den Aristoteles gelesen und commentirt habe, lange bevor man aus dem Arabischen übersetzte und lange vor den Kreuzzügen. Im Orient erhielt sich trotz dem Verfall aller Wissenschaften mit der griech. Sprache wahrscheinlich auch die Kenntniss von den Schriften der griech. Philosophen und namentlich Aristoteles, wenn auch nur bei Wenigen und ohne tieferes Verständniss. Es war also wohl möglich, dass man auch von hieraus Schriften des Aristoteles kennen lernen konnte; von der Physik und Metaphysik ist es gewiss, dass sie aus Konstantinopel nach dem Abendlande kamen. Als sich im Abendlande wieder eine wissenschaftliche Thätigkeit regte, scheint sich auch bei den Byzantinern wenn auch kein selbständiger speculativer Geist, doch ein gründlicheres Intresse an alter Literatur und namentlich auch für Aristoteles wieder geltend gemacht zu haben. So schrieb Michael Konstantinus Psellos, geb. zu Konstantinopel 1020, gest. nach 1100, (es gab mehre Psellos, vergl. Allatius de Psellis, in Fabricii Biblioth. gr. Vol. V. sub fin.) mehre Commentarien, von denen folgende gedruckt sind: Paraphrasis in Arist. lib. de interpretatione. Gr. cum Ammonii et Magentii commentt. Ven. 1503. fol. Lat. cum ejusd. Ps. compendio in quinque voces Porph. et Aristot. praedicamenta. Bas. 1542. 8. (Dieses Compendium erschien auch griech. Paris 1540 und 1541. 12. und Ven. 1532. 8.) Commentarius in I. II. analyticorum posteriorum (lat., unbekannt wo und wann). Comment. in Arist. ll. de physica auscultatione. Lat. ex interpret. Camotii. Ven. 1554. fol. Synopsis logicae Arist. Gr. et lat. ed. Elias Ehinger. Aug. Vind. 1597. 8. Ψέλλος. Michael Psellus de operatione daemonum cum notis Gaulmini curante J. F. Boissonade. Accedunt inedita opusc. Pselli. Norimb. 1838. 8. Ein anderer oft mit ihm verwechselter griech. Ausleger des Aristoteles, Michael Parapina-

keos aus Ephesos, ist von Einigen mit dem Beinamen Dukas als ein Schüler des Vorhergehenden genannt worden. Von ihm sind gedruckt nur Bemerkungen zu den kleineren physischen Schriften des Aristoteles mit des Symplikios Commentar zu der Schrift von der Seele. Ven. 1527. fol. Der Metropolitan Eustratios zu Nikäa commentirte im 12. Jahrh. den Aristoteles. Gedruckt ward Eustrat. comm. in eth. Arist. gr. Ven. 1536. fol. Im 13. Jahrh. lebten Nikephoros Blemmydas (dess. Epitome logicae doctrinae Aristotelis Gr. et lat. ed. Joh. Wegelin. Aug. Vind., 1606. 8.), Georgios Aneponymos (dess. Compendium philosophiae s. organi Arist. Gr. et lat. ed. Joh. Wegelin. Aug. Vind. 1600. 8.) und Georgios Pachymeres, der eine Paraphrase der aristotel. Schriften hinterliess (Auszüge daraus gedruckt Bas. 1560. fol. und Oxon. 1666. 8.). Noch im 14. Jahrh. (gest. 1332) commentirte den Aristoteles Theodoros Metochites (dessen Paraphrasis in Aristotelis physic. ll. VIII, de anima libb. III, de coelo ll. IV, de ortu et interitu ll. II et in parva naturalia. Ex vers. Gentiani Herveti. Bas. 1559. 4. Ravenn. 1614. 4.)

4) Wilhelm von Morbeka, Thomas Cantiprantanus, Heinrich von Brabant, Bartholomäus von Messina, Eugenius Ammiratus werden als Uebersetzer aristotelischer Schriften genannt. Vergl. Jourdain S. 62 — 73.

5) Die von den Mauren unterjochten Spanier wurden mild behandelt und bei ihrem Glauben gelassen. Sogar eheliche Verbindungen gingen Mahomedaner und Christen mit einander ein und die arabische Sprache wurde den Christen so geläufig, dass sie in manchen Gegenden sogar die Muttersprache verdrängte.

6) Vergl. Jourdain S. 103.

7) Der erste Uebersetzer aus dem Arabischen soll der Mönch Constantin Africanus gewesen sein, welcher in der Mitte des 11. Jahrhunderts lebte und sich nach weiten Reisen im Morgenlande im Kloster Montecassino niederliess. Er übersetzte namentlich die Schriften des Galenos und Hippokrates. Meist im 12. Jahrhundert lebten die Uebersetzer Adelard von Bath, Robertus Retinensis, Hermann von Dalmatien, Plato Tiburtinus, Alfred und Daniel von Morlay, Aurelius, Eugenius Ammiratus, Philippus und Markus. — Raimund, Erzbischof von Toledo, Primas von Spanien und Kanzler des Königreichs, wollte die philosophischen Schriften der Araber ins Lateinische übersetzen lassen und bediente sich dabei der oben Erwähnten, des Dominicus Gonsalvi und des Johannes Hispalensis. Diese übersetzten gemeinschaftlich in den Jahren 1130 — 1150 die Hauptwerke des Aristoteles und überdiess: Avicennae libri de anima, ej. libri de coelo et mundo, ej. libri Physicorum quatuor, ej. Metaphysicorum decem, Algazelis Philosophia, Alpharabii de scientiis. Vergl. Jourdain S. 116 — 128.

8) Vergl. Jourdain S. 133 — 144.

9) Die Uebersetzungen waren castilisch, später wurden sie aus dem Castilischen ins Lateinische übertragen. Unter den Uebersetzern werden genannt: Judas Sohn des Moses, Judas genannt Aicohan, Moses, Johann Daspaso, Ferdinand von Toledo, Bernard von Burgos, Rabbi Zag, Johann von Messina, Johann von Cremona, Abraham u. a. Vergl. Jourdain S. 145 — 147.

10) Vergl. Jourdain S. 157. Diese Uebersetzung wurde in Venedig 1479 gedruckt. Robert Grosse-Tête Bischof von Lincoln übersetzte dasselbe Werk aus dem Griechischen.

11) Vergl. Jourdain S. 166 f.

12) Cf. Alberti M. Physic. lib. I, tract. I, c. I. Tom. II, p. I: *Intentio nostra in scientia naturali est satisfacere pro nostra possibilitate fratribus ordinis nostri* (der Dominikaner) *nos rogantibus ex pluribus jam praecedentibus annis, ut talem librum de physicis eis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent. Erit autem modus noster in hoc opere Aristotelis ordinem et sententiam sequi et dicere ad explanationem ejus quaecunque necessaria esse videbuntur: ita tamen, quod textus ejus nulla fiat mentio. Et praeter hoc digressiones faciemus, declarantes dubia subeuntia, et supplentes quaecunque minus dicta in sententia philosophi obscuritatem quibusdam attulerunt. — Taliter autem procedendo libros perficiemus eodem numero et nominibus quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectorum et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit, et forte si fecit, ad nos non pervenerunt.* Albertus bediente sich bei seiner grossartigen Arbeit bei den Schriften de coelo et mundo, de generatione et corruptione, bei den Meteorologicis, bei der historia animalium aus dem Arabischen verfertigter Uebersetzungen, während er zu diesen bei andern Schriften, z. B. bei der Physik und Metaphysik, auch nach dem griechischen Original gemachte Uebertragungen benutzte.

13) Der Biograph des Thomas von Aquino Guilielmus de Thoco, in Act. SS. mensis Mart. T. I, p. 665. sagt von ihm: *Scripsit etiam super philosophiam naturalem et moralem et super metaphysicam: quorum librorum procuravit ut fieret nova translatio, quae sententiae Aristotelis continet clarius veritatem.*

14) Aristoteles wurde vorzugsweise „der Philosoph" genannt (wie Averroes „der Commentator"); man erklärte die Moral des Aristoteles sogar auf den Kanzeln und Scholastiker behaupteten, wenn das Evangelium verloren ginge, so würde die Kirche an der Ethik des Aristoteles genug haben. Vergl. Tennemann: Gesch. der Philos. Bd. VIII, Abth. 2, S. 452. Nicias Erythraeus Pinacotheca I. I, p. 204: *Altius Aristotelis auctoritas radices egit, quam ut cujusquam vim impetumque pertimescat, viget, semperque vigebit hominis disciplina; tantumque quis existimabitur scire, quantum ex doctrinae ejusdem fontibus haustum, intelligentia comprehensum habuerit: ac nemo, cui cor sapiat, non satius esse ducet in iis, quae ad philosophiam pertinent, cum deo, ut ita dicam, philosophorum errare, quam cum aliis recte sapere minorum gentium magistris. Itaque ille omnibus in gymnasiis ad sapientiam properantibus dux semper habebitur: ille Theologorum quasi militiae, adversus religionis nostrae hostes, definitiones, argumentorum copiam et alia praeclare dicta multa, tanquam amentatas hastas elargietur, quas illa theologicis lacertis ac viribus, de coelo suppeditatis, torqueat ac vibret.*

15) Boulaei hist. Univers. Paris. T. III, p. 420. 423. führt ein Rescript des Bischofs Stephan an, in welchem derselbe klagt, dass mehre Lehrer der philosophischen Facultät scheussliche aus den Schriften der Heiden entnommene Irrthümer gelehrt hätten, und

hätten gesagt, *sie seien nach der Philosophie wahr, aber nicht nach dem katholischen Glauben, als ob es zwei entgegengesetzte Wahrheiten gäbe und als ob es gegen die Wahrheit der heiligen Schrift in den Aussprüchen der verfluchten Heiden eine Wahrheit gäbe.*

§. 195. *Alanus ab insulis. Almarich von Chartres. David von Dinant und Balduin.*

Alani opp. ed. de Visch. Antv. 1653. f. Vergl. darin: C. de Visch oratio de Alano. Seine Schrift de arte s. articuli cathol. fidei, in Pezil Thes. anecdott. nov. T. I, P. II, p. 477 ss.

Die Bekanntschaft mit dem Aristoteles und mit den Arabern brachte die Krisis, welche sich unter den älteren Scholastikern vorbereitet hatte, zum Ausbruch. Sahen wir es allmählig dahin kommen, dass die Vernunft sich ein unabhängiges Urtheil über die Bibel und die Kirchenväter anmasste, auf deren Widersprüche man aufmerksam geworden war, so gab man endlich die bisher im Wesentlichen festgehaltene Beweisführung aus den Vätern und aus der Bibel mehr oder weniger ganz auf, ja man wagte, sich auf das Ansehn des Aristoteles stützend, sogar der Kirchenlehre mit widersprechenden Lehren entgegenzutreten. Zunächst geschah das erstere durch Alan von Ryssel, das letztere durch Almarich von Chartres und David von Dinant. Grossartiger aber wurde noch der Einfluss des Aristoteles bei den späteren grossen Scholastikern, die sich das Studium desselben angelegen sein liessen, wo dann das tiefer liegende Intresse der Erörterung und Vermittlung des Widerspruchs zwischen Realismus und Nominalismus zur Sprache kommt.

Alanus ab insulis, von Isle oder Ryssel, Mönch zu Clairvaux, gest. 1203, unternahm es zuerst die Kirchenlehre nicht durch Autoritäten, sondern einzig durch Verstandesgründe in logisch-mathematischer Form zu befestigen. In der Vorrede zu seinen fünf Büchern De Arte sive de articulis fidei catholicae sagt er in der Zuschrift an den Papst Clemens III.: *Da ich mit Gram sehen muss, dass die Theile des abendländischen Reiches durch so viele ketzerische Verderbnisse angesteckt sind, und dass die Bewohner des morgenländischen durch die lächerliche Lehre*

des Mahomed verführt sind, da ich dem nicht mit den Kräften des Leibes Widerstand leisten kann, so habe ich versucht die Bosheit durch Vernunftgründe zu bekämpfen. — Denn weder ward mir die Gnade der Wunder zu theil, noch genügt es um die Ketzereien zu besiegen Autoritäten anzuführen, weil solche die Ketzer entweder völlig verachten oder verkehren; daher habe ich die Beweisgründe unseres Glaubens, denen ein scharfsichtiger Geist kaum zu widerstehen vermag, mit Fleiss geordnet. In dem erwähnten Werke sucht nun Alanus die Hauptwahrheiten des Christenthums (aber auch nur diese) zu deduciren, ohne eben auf tiefere Speculationen einzugehen [1]).

Almarich von Chartres, welcher an der Universität zu Paris Theologie lehrte und 1209 starb, wurde schon bei Lebzeiten als Ketzer verfolgt, aber noch mehr nach seinem Tode. Er soll gelehrt haben: *Alles ist Gott: Gott ist Alles. Schöpfer und Geschöpf sind dasselbe. Die Ideen schaffen und werden geschaffen. Gott wird daher das Ende von Allem genannt, weil Alles in ihn zurückkehren wird, damit es in Gott unveränderlich ruhe und Ein ungetheiltes und unveränderliches bleibe. Und wie Abraham nicht eine andere Natur hat als Isaak, sondern beide eine und dieselbe, so ist alles Eins und Alles ist Gott. Gott ist die Essenz aller Creaturen* [2]). Mit Recht hat man hierin Sätze des Erigena wiedererkannt; aber es fehlt die Vermittlung dieser Sätze, und mögen sie nun von Almarich oder von seinen Gegnern so abstract hingestellt worden sein, so ist gewiss, dass man sie in der Kirchenlehre widersprechender Einseitigkeit auffasste. Almarichs Schüler David von Dinant und dessen Schüler Balduin stellten ähnliche Lehren auf [3]). Die ketzerischen Lehren Almarichs und Davids wurden von den Kirchenversammlungen zu Sens an der Yone 1204 und zu Paris 1207 und 1210 sowie durch eine Bulle des Papstes Honorius III. 1225 verdammt, die Schriften Davids verbrannt. Da sich diese Irrlehrer auf die Metaphysik des Aristoteles und auf Erigena's Werk De divisione naturae berufen hatten, so wurden auch diese Schriften verboten. Im Jahre

1210 verbot die pariser Synode: *dass weder die Bücher des Aristoteles über die natürliche und über die erste Philosophie* (die Physik und die Metaphysik) *in Paris gelesen werden sollten, noch auch die Commentare* (der arabischen Philosophen) *in jene Bücher.* Dieses Verbot wurde nicht lange in Kraft erhalten.

1) Rixner: Gesch. der Philos. Bd. 2, Anh. S. 41. theilt die Hauptsätze des ganzen Werkes mit. Tennemann: Gesch. der Philos. Bd. VIII, Abth. I, S. 290 ff. gibt einen ausführlicheren Auszug aus dem ersten und zweiten Buche.

2) Gerson: De concordia Metaphysicae cum Logica P. IV. führt dieses nach dem Zeugniss der dem Almarich gleichzeitigen Cardinäle von Ostia und Tusculum an.

3) Albert. Magn. Summa theolog. tom. I, tractat. IV, quaest. 20, membr. 2. sagt, David von Dinant habe in seinem Buche De tomis, d. h. de divisionibus, welches er in Nachahmung des Johannes Erigena geschrieben, gesagt: *Gott sei das materiale Prinzip von Allem, welches er so bewiesen: Ich frage (sagt David von Dinant) ob der νοῦς, d. h. die geistige Substanz, welche das erste in alle unkörperliche Substanzen Formbare (formabile), und die der drei Dimensionen empfängliche Materie, welche das erste in alle körperliche Substanzen Formbare, sich unterscheiden oder nicht? Wenn sie sich unterscheiden, so unterscheiden sie sich unter einem Gemeinsamen, von welchem jener Unterschied ausgeht, und dieses Gemeinsame ist durch Unterschiede in beide formbar (hier in den νοῦς, dort in die dreier Dimensionen fähige Materie); was aber Ein Formbares in mehren ist die Materie oder wenigstens das materiale Prinzip: wesshalb der Philosoph* (Aristoteles) *im neunten* (Buche) *der ersten Philosophie* (der Metaphysik) *sagt, dass deren Materie Eine ist, die in der Gattung Eins sind; wenn also gesagt wird, die erste Materie und der νοῦς seien Eine Materie, so wird eine Materie der ersten Materie sein und diess wird ins unendliche fortgehen; es bleibt also übrig, dass der νοῦς und die erste Materie dasselbe sind. — Auf ähnliche Weise führt David fort: Gott und erste Materie und νοῦς sind sie verschieden oder nicht? — Wenn sie verschieden sind, so müssen sie unter einem Gemeinsamen, von welchem jene Unterschiede ausgehen, verschieden sein, und es folgt hieraus: a) dass dieses Gemeinsame in Bezug auf jene die Gattung* (unter die sie gehören) *sei, b) und dass diese Gattung in Bezug auf jene der Begriff (notitia) eines materialen Prinzips sei, c) und dass eine Materie des ersten Materialen sei, was nicht möglich. Und hieraus scheint zu folgen, dass Gott und νοῦς und erste Materie dasselbe sind nach dem was sie sind: weil was ist und sich durch keinen Unterschied unterscheidet, dasselbe ist.* Cf. Albert. Magn. Summa theologiae, Tom I, tractat. VI, quaest. 29. tractat. XVIII, quaest. 70. Tom. II, tractat. I. quaest. 4. Thom. Aquin. Commentar. in IV libros sententt. libr. II, distinct. XVII, quaest. I, artic. I.

§. 196. *Alexander von Hales. Wilhelm von Auvergne. Vincent von Beauvais.*

Alex. Hales. Summa theologiae. Norimb. 1482. fol.
Guilielmi Paris. opp. omnia. Ven. 1591. fol. Aurel. et Paris. 1674. 2 Voll. fol.
Vincentii Bellovac. Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale, in quo totius naturae historia, omnium scientiarum encyclopaedia, moralis philosophiae thesaurus, temporum et actionum humanarum theatrum amplissimum exhibetur, op. et stud. theologg. Benedd. Duaci 1624. IV Voll. fol. — Vergl. F. Ch. Schlosser: Vincent von Beauvais. Hand- und Lehrbuch für königl. Prinzen als Beleg zu drei Abhandlungen etc. Frankf. a. M. 1819. 2 Bde. 8.

Zu Befestigung der Kirchenlehre benutzte dagegen seine ans Aristoteles und Avicenna, sowie aus den Kirchenvätern, namentlich aus Augustin und aus Dionysios Areopagita geschöpfte Gelehrsamkeit Alexander von Hales (gest. 1245), so genannt nach dem Kloster Hales in Glocestershire in England, wo er erzogen worden war. Er schrieb in streng syllogistischer Form einen Commentar zu den IV. ll. sententiarum des Lombarden und erhielt von diesem für unüberwindlich gehaltenen Buche den Beinamen Doctor irrefragabilis et Theologorum Monarcha. Auch commentirte er Aristoteles Schrift über die Seele. — Gelehrter noch war Wilhelm von Auvergne (Arvernus oder Parisiensis), welcher als Bischof von Paris 1249 starb. Er kannte unter den Arabern nicht nur Avicenna, sondern auch Alfarabius, Algazel und Averroes, zeichnete sich durch reinere Sprache und zusammenhängende Darstellung aus und wagte es sogar dem Aristoteles, namentlich in dessen Lehre von der Ewigkeit der Welt entgegenzutreten. Uebrigens hat er sich auf tiefere Speculationen nicht eben eingelassen, seine Beweisführung ist meist äusserlich. — Eine ausgebreitete Gelehrsamkeit legte endlich auch Vincent von Beauvais (Bellovacensis), ein Dominikaner und Lehrer der Söhne Ludwigs des Heiligen (gest. um 1264), in seinem Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale et historiale an den Tag. In diesem Werke ist alles zusammengetragen was er von Gelehrsamkeit in Bezug auf die angedeuteten Wissenschaften hatte auftreiben können. Er kannte den Aristo-

teles fast nach allen seinen Schriften und citirt diese. Von besonderem Intresse ist nur seine (realistische) Lehre von den Universalien, welcher man den Einfluss des Aristoteles ansieht [1]).

1) Vincent geht von der bekannten Frage des Porphyrios (s. §. 187.) aus und unterscheidet dann zunächst verschiedene Bedeutungen des nackten, d. h. reinen Verstandes. *Einige nennen Verstand allein, dem nichts äusserlich entspricht, — dem nichts in Sache (in re) entspricht. Der nackte Verstand heisst der ohne Vorstellung (phantasma), weil die Vorstellung gleichsam eine Bedeckung des Verstandes ist und nichts eigentlich nackt heisst, was nicht von Natur geschickt ist bekleidet zu werden. Nach andern heisst nackter Verstand der materiale, welcher nämlich noch nicht mit der Form bekleidet ist, wie die Materie nackt in den Formen ist. Rein aber heisst der Verstand, welcher entweder auf keine Weise der Materie beigemischt ist, wie der göttliche oder englische, oder welcher wenig oder nichts von der Fleischlichkeit oder Hefe der Materie empfängt, wie es der am meisten formale Verstand ist.* Specul. doctr. l. III, c. 7. Hierauf gibt er erst die Gründe an, welche für die Realität der Universalien sprechen, dann diejenigen welche gegen jene Realität vorgebracht werden können. Für die Realität spricht: a) dass es eine Wissenschaft der Universalien gibt, welches nicht der Fall sein könnte, wenn sie nicht wären, d. h. keine Realität hätten; b) weil das Ding in Allgemeines und Besonderes eingetheilt wird, folglich das Allgemeine unter die Gattung Ding gehört; c) weil nach Aristoteles das Allgemeine wahrer ist als das Besondere, indem es nothwendig und unveränderlich. Gegen die Realität der Universalien spricht: a) weil nach Platon die Ideen nur im göttlichen Verstande waren, ehe sie in die Körper eingingen, und weil Boethius sagt das Allgemeine werde begriffen, das Besondere empfunden; b) weil alles was ist der Zahl nach Eins und als Einzelnes ist, welches bei den Universalien nicht der Fall; c) weil Aristoteles im Buche von der Seele sagt, das Allgemeine sei nichts oder ein Späteres (ein Abgeleitetes, posterius); ein Späteres könnten sie nicht sein, weil man vom Allgemeinen zum Besondern fortgehe, nicht umgekehrt, also müssten sie nichts sein (l. c. c. 8.). *Auf das erste* (fährt Vincent l. c. c. 9. fort:) *antworte ich, dass die Universalien nicht bloss im Verstande sind, sondern auch in der Sache (in re). — Vom Verstande wird aber das Allgemeine ohne die Individuen genommen. Denn wie eine Linie nicht ohne die Materie sein kann* (nur am Körper existirt), *und doch der Verstand nicht falsch ist, wenn er sie ohne die Materie nimmt, nicht weil er erkennt, dass sie von der Materie getrennt werde, sondern weil er sie ohne Rücksicht auf die Materie zu nehmen erkennt, und diess sehr wohl kann: so kann auch das Allgemeine, obschon es ohne die Einzelnen oder ausser den Einzelnen nicht ist, doch ohne auf diese Rücksicht zu nehmen begriffen werden.* Im göttlichen Verstande ist das Allgemeine das Frühere, das nach seiner Aehnlichkeit geschaffene Einzelne das Spätere, im menschlichen Verstande findet das Umgekehrte statt: das Allgemeine wird aus der Aehnlichkeit mit den Einzelnen erkannt. Auf den zweiten Einwurf bemerkt er, dass für den Sinn zwar das Einzelne das Wahre sei, für den Verstand aber das Allgemeine. Zu c bemerkt Vincent: *In Bezug auf das Sein der Natur sei das Uni-*

versale das Spätere (posterius), denn die Natur wirkt zuerst und durch sich im Einzelnen und ex consequenti im Allgemeinen. Und so spricht Aristoteles im Buche von der Seele gleichsam als Naturphilosoph. Aber in Bezug auf das Sein der Vernunft ist das Allgemeine das Frühere, weil die Vernunft zuerst das Allgemeine fasst und ex consequenti das Besondere (l. c.). Das Allgemeine geht ins Sein aus durch Zeugung, nicht aber ursprünglich sondern ex consequenti, weil wenn ein (einzelner) *Mensch gezeugt wird, so wird ex consequenti der Mensch* (das Allgemeine) *erzeugt (l. c.).* Eins ist das Untheilbare wie der Punkt, aber auch das Stetige wie die Linie, aber auch die Gattung und Art wie das Allgemeine. Diess begreift in sich die Vielheit, welcher es jedoch nicht entgegengesetzt ist. Auf ähnliche Weise wird (c. 10.) die Unkörperlichkeit der Universalien, die jedoch in den Individuen verkörpert werden, durch Gründe und Ueberwindung der Gegengründe dargethan. Endlich wird (c. 11.) der Widerspruch zwischen Platon und Aristoteles über die Universalien geschlichtet. Platon hat behauptet die Universalien seien abgesondert von den Einzelnen im göttlichen Verstande, Aristoteles sie seien in den Einzelnen. Platon aber berücksichtigt die Aehnlichkeit der Universalien, Aristoteles dagegen das Sein und Wesen derselben, und hat insofern Recht, dass die Universalien in den Individuen sind. Die materiale Ursache des Seins sind die Individuen, die wirkende Ursache derselben der Verstand, in Rücksicht auf jene ist das Universale Eins in Vielen, in Rücksicht auf die zweite Ursache Eins ausserhalb Vielen. Weiter wird (c. 11.) das Allgemeine als die ein einfaches Ganzes ausmachende Form des Individuums aufgezeigt, die nicht ein Bestandtheil desselben, sondern mit dem Zusammengesetzten als Ganzes identisch ist, so dass sie von demselben prädicirt werden kann. Endlich unterscheidet Vincent (c. 12.) das metaphysische Allgemeine (universale metaphysicum) als das allgemeine Wesen und einzige Realität, von dem logisch Allgemeinen (universale logicum), dem leeren abstracten Begriffe, welches in der Abstraction festgehalten ein leerer Name. — Man kann hierin einen Vermittlungsversuch zwischen Realismus und Nominalismus erkennen, doch ist zu bemerken, dass die Nominalisten eben den Unterschied eines logisch und metaphysisch Allgemeinen nicht anerkannten. Durch diesen Unterschied wurde aber auch die Strenge des Realismus aufgehoben, welcher das logisch Allgemeine mit dem metaphysich Allgemeinen identisch fasste, oder überhaupt Metaphysik und Logik nicht auseinander hielt. Das worauf es ankam, Sein und Gedanke in der Nothwendigkeit ihres gegenseitigen Ueberganges in einander darzustellen, ist von Vincent nicht geleistet.

§. 197. *Albertus Magnus.*

Alberti M. opp. ed. Pet. Jammy. Lyon. 1651. XXI Voll. fol. — Vergl. Rudolphus Noviomagensis: De vita Alberti M. ll. III. Colon. 1499.

Den bedeutendsten Einfluss auf die Ausbildung der Scholastik hatte Albert von Bollstädt, mit dem Beinamen Magnus, von dem es ungewiss ist, ob er ihn wegen seines Ruhmes erhalten oder als Familienname besessen habe. Er wurde 1193 oder 1205 zu Lauingen in Schwa-

ben geboren, studirte in Padua und ward 1221 Dominikaner. Er lehrte hierauf in Paris bis er zum Provinzial des Dominikanerordens in Deutschland ernannt sich in Köln niederliess. Auch hier lehrte er Philosophie und Theologie. Als er 1260 zum Bischof in Regensburg erwählt worden war, behielt er diess Amt nur drei Jahre, worauf er in das Dominikanerkloster zu Köln zurückkehrte um ungestört den Wissenschaften leben zu können. Er starb daselbst im J. 1280. Es wird erzählt, dass er in seiner Jugend und im Alter sehr schwachen Verstandes gewesen sei, und dass er nur durch ein Wunder zur Erkenntniss gekommen sei [1]). Albert war es vorzugsweise, welcher die aristotelische Philosophie trotz den wiederholten Verboten der Kirche gegen dieselbe in Aufnahme brachte, indem er es unternahm die Werke des Aristoteles in einer zeitgemässen Gestalt wiederzugeben. (S. §. 194.). Seine Kenntniss der alten Philosophie war zwar höchst mangelhaft [2]), er las den Aristoteles selbst nicht in der Ursprache, aber um so mehr nur ist die Kühnheit und Kraft zu bewundern, mit welcher er das Werk der Wiedergeburt des grössten Philosophen des Alterthums unternahm. Auch um die Kenntniss der Natur bekümmerte er sich, so dass er, nicht ohne selbst Veranlassung dazu gegeben zu haben, in den Ruf eines Zauberers kam [3]). So zahlreich seine Bewunderer waren, so fehlte es ihm doch auch nicht an Gegnern, welche die Vermischung heidnischer Philosophie mit dem christlichen Kirchenglauben höchlich missbilligten und ihn den Affen des Aristoteles nannten [4]). Nicht nur den Aristoteles commentirte Albert, sondern auch den Dionysios Areopagita und die Sentenzen Peters von Novara. Auch ein System der Theologie schrieb er.

1) In seiner Jugend soll ihm die Jungfrau Maria mit noch drei andern schönen Frauen erschienen sein und ihm versprochen haben, dass er von seiner Verstandesschwäche befreit und ein grosses Licht der Kirche werden, und doch seiner Wissenschaft ohngeachtet rechtgläubig sterben solle. Fünf Jahre vor seinem Tode ging ihm dann sein Verstand wieder aus, er verfiel wieder in seinen früheren Stumpfsinn und starb vollkommen rechtgläubig. Auch soll daher das Sprüchwort entstanden sein: *Albertus repente ex asino factus philosophus et ex philosopho asinus.*

2) So leitete er den Namen der Epikureer von *lni cutem*, weil sie auf der faulen Haut gelegen (Bärenhäuter), oder von *cura* (supercurantes) ab, weil sie sich um allerlei unnütze Dinge bekümmert hätten. Der grosse Haufe habe ihnen diesen Namen gegeben. Die Stoiker, sagt er, hätten ihren Namen daher, weil sie, wie solches die Art der ältesten Philosophen gewesen, ihre Gedanken in Lieder gebracht und diese in den Hallengängen abgesungen hätten. Man habe sie desshalb Hallensteher (Stoici) genannt. Die Epikureer und Stoiker sind dem Albert die ältesten Philosophen. Cf. Alb. M. opp. T. V, p. 530—531. Gassendi (vita Epicuri I, 11. p. 51.) erzählt, Albert habe als erste Epikureer den Hesiod, einen gewissen Athalius oder Achalius und einen gewissen Cäcina oder Tetinnus, den Freund des Cicero, sowie den israelitischen Philosophen Isaak genannt; und zu den Stoikern den Speusippos, Plato, Sokrates und Pythagoras gerechnet.

3) So soll er einen Androiden verfertigt haben, welcher den Anklopfenden die Thüre öffnete und sie anredete. Thomas von Aquino, dem diess auch begegnete, erschrak darüber und schlug dem Automaten, ihn für ein Werk des Teufels haltend, den Kopf ein. Da soll Albert klagend ausgerufen haben: die Arbeit von dreissig Jahren ist vernichtet!

4) Cf. Langii Chronicon Citicense ad a. 1258, bei Tennemann: Gesch. der Philos. Bd. VIII, S. 488.

§. 198. *Fortsetzung.*

Albertus war gross durch seine Gelehrsamkeit, durch die von ihm geschehene Anerkennung und Wiedereinführung des Aristoteles und durch das Streben einer Vereinigung der Philosophie mit sich selbst wie mit der Religion, nicht aber in Beziehung auf Tiefe der Speculation, Macht des Gedankens. Zwar stand er auch in dieser Rücksicht vermöge seiner Bekanntschaft mit den griechischen und arabischen Philosophen so hoch über seinen nächsten Vorgängern, dass sein Ruhm gerechtfertigt erscheint, aber mit Denkern wie Erigena, Anselm und wie sogleich sein Schüler Thomas von Aquino, wie später Duns Scotus und Occam ist er nicht auf eine Linie zu stellen. Die verschiedenartigen Elemente, welche Albert zu verarbeiten hatte, wurden von ihm nicht durch den Gedanken vermittelt, sondern durch die Vorstellung aneinandergereiht, so dass man durchgängig neuplatonische, aristotelische und christliche Vorstellungen unterscheiden kann [1]). Trotz wiederholter kirchlicher Verbote der Schriften des Aristoteles, wagte Albert dennoch dieselben ohne Ausnahme öffentlich zu commentiren und

behauptete so das Recht der Wissenschaft gegen die Autorität der Hierarchie; und er that dieses in einer so gemessenen Weise, dass die Hierarchie seine Thätigkeit nothgedrungen anerkennen musste. In Bezug auf den Kampf zwischen Realismus und Nominalismus steht Albert noch ziemlich auf der nämlichen Stufe wie Vincent von Beauvais, an welchen er sich auch anschliesst. Er sucht denselben aus Aristoteles und nach demselben zu entscheiden. Die Wesenheit (essentia) ist ihm auf doppelte Weise, die absolute, welche als Eine alleinige für sich ist, und die sich mittheilende, das Universale, welche als Eins in Vielen existirt und aus den Vielen durch Abstraction in den Verstand kommt. Hiernach ist das Allgemeine a) an und für sich Ein selbständig Alleiniges, b) in den Gegenständen als deren Wirklichkeit nnd Washeit (quidditas) durch Mittheilung, c) im Verstande durch Abstraction. Die Materie gehört nach Albert nicht zum Sein, sondern zur Bestimmung des Seins. Form ist nicht ohne Materie, Materie nicht ohne Form [2]. So richtig diess Alles ist, so ist doch damit die eigentliche Aufgabe nicht gelöst, denn es ist nur das Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern ausgedrückt, nicht aber der Grund dieses Verhältnisses nach seiner Nothwendigkeit. Doch ist die richtige und genaue Bestimmung der Vorstellung schon ein wesentlicher Vorzug. Nur die Zurückführung der Materie auf die Form geht somit auf eine Vermittlung von Sein und Gedanken aus; und es ist in ihr, wie schwach sie auch noch ist, doch die Vorbereitung eines wesentlichen Fortschritts in der Entwicklung der Scholastik zu erkennen. In seiner Seelenlehre, welche er mit besonderer Sorgfalt bearbeitet, finden sich neben Gedanken des Aristoteles viele Vorstellungen der Neuplatoniker [3]. Das eigene Räsonnement Alberts tritt besonders und nicht eben auf glänzende Weise in seiner Lehre von der Schöpfung der Welt auf. Hier waren besonders einander entgegenstehende kirchliche, aristotelische und neuplatonische Lehren zu vereinbaren. Gott ist zunächst als alleinige Ursache von Allem anzuerkennen, und es stellt sich sogleich die Frage, wie dieses mit dem Vorhandensein

der Sünde und des Bösen sich verträgt. Ist Alles nothwendig aus Gott, so gibt es nichts Böses, oder doch sicher keine Strafe der Bösen und keine Belohnung der Guten, d. h. keine individuelle Freiheit und Verantwortlichkeit. Albert sagt nun, Gott sei zwar die erste aber nicht die nächste Ursache, und diese sei zwar von jener durchaus bestimmt, aber doch sei durch die Wirksamkeit der zweiten Ursachen der Zufall statuirt. Diess kann nur den Sinn haben, dass die zweiten Ursachen mannigfaltig unter einander wirken, so dass sie gegeneinander den Schein der Zufälligkeit haben, welcher Schein sich in der ersten Ursache, von welcher die zweiten Ursachen ausgegangen, aufhebt. Auch hier ist die Nothwendigkeit dieses Scheins und seiner Aufhebung nicht dargethan, sondern nur als Vorstellung gegeben, und diese ist nicht einmal mit der nöthigen Bestimmtheit ausgesprochen. Das Gegenwärtigsein Gottes in den Dingen sucht Albert durch die Vorstellung des Raumes für den Gedanken zu vermitteln. Wie nämlich alles was ist im Orte ist, so ist Gott in ihm, weil der Ort nur durch den Gott in ihm das Alles Enthaltende und Erhaltende sein kann. Den alten Streit der Kirchenlehre mit der aristotelischen Philosophie, ob die Schöpfung einen Anfang habe oder nicht, gleicht Albert dadurch aus, dass er die (ausser- und überzeitliche) Ewigkeit der Schöpfung annimmt, aber dazu bemerkt, dass für den geschaffenen Verstand dieselbe nur successiv, also zeitlich vor sich gehen könne. Damit ist aber noch nicht entschieden, ob eine endliche oder unendliche Zeitlichkeit der Ewigkeit der Schöpfung in dem geschaffenen Verstande (richtiger der Vorstellung desselben) entspreche [4]). Uebereinstimmend mit früheren Scholastikern nimmt Albert nur die Möglichkeit eines Erkennens dass Gott sei an, nicht ein Erkennen dessen was er ist. Diess meint er könne nur geschaut, nicht begriffen werden, alle Erkenntniss sei nur negativ, unbestimmt und daher unvollständig [5]).

1) Im Anfange war wie wir gesehen haben die Scholastik vorzugsweise in platonischen Vorstellungen befangen. Schon die Neuplatoniker hatten aber nicht dem Platon ausschliesslich und nament-

lich nicht im Gegensatze gegen Aristoteles angehangen, sondern waren von dem Grundgedanken der Einheit aller Philosophie ja überhaupt aller Weisheit ausgegangen. Von den Arabern, welche vorzugsweise dem Aristoteles anhingen, war diese Auffassung keineswegs aufgegeben worden und wir fanden auch bei ihnen neben dem Aristoteles neuplatonische Vorstellungen mit aristotelischen Lehren mehr oder weniger combinirt. In diesem Sinne fasst nun auch die Scholastik die alte Philosophie auf, und wenn auch Albert sich der Verschiedenheit der Vorstellungen bei verschiedenen Philosophen gar wohl bewusst ist, so hat er doch zugleich auch die Einsicht, dass dieselben untereinander vermittelt werden müssten, und er thut diess, so gut er eben kann. Diess war aber nicht bloss Folge des Studiums der arabischen Philosophen, sondern ging auch aus dem Grundgedanken der Scholastik hervor, nach welchem die Wahrheit als Eine in allen Formen wie zunächst in Religion und Philosophie überhaupt, so auch bei den verschiedenen Philosophen aufzuzeigen ist.

2) Albert. de intellectu et intelligibili T. V, p. 247: *Auf die eine Weise ist die Essentia absolut in sich selbst und so heisst sie Essentia, und ist Ein in sich existirendes Was, und hat kein Sein als das einer solchen Essenz und so ist sie Eine alleinige. Auf die andere Weise kommt ihr zu die Mittheilbarkeit gemäss den Geschickisein (aptitudo) und diess ist der Fall darum, weil die Essenz geschickt ist Vielen das Sein zu geben, auch wenn sie es niemals gibt, und so heisst sie eigentlich Allgemeines (Universale); denn alle mittheilbare Essenz ist für Viele Allgemeines, wenn sie auch in Wirklichkeit niemals mehr als Einem das Sein gibt, wie die Sonne, der Mond und der Jupiter u. dergl.; denn die substantialen Formen solcher sind mittheilbar, und dass sie nicht in Wirklichkeit mitgetheilt werden* (dass es nicht mehre Sonnen etc. gibt) *kommt daher, weil die ganze Materie, welcher jene Form mittheilbar ist, schon unter der Form enthalten ist, wie es im Himmel und in der Welt bestimmt ist. Durch dieses Geschicktsein* (eigentlich Fähigkeit sich mitzutheilen) *also ist das Allgemeine in der äusserlichen Sache, aber nach der Wirklichkeit des Existirens in Vielen nur im Verstande. — Wie aber das worin das Allgemeine ist an diesem theil hat, so lässt diess noch eine doppelte Betrachtung zu. Die eine nämlich wie es der Zweck (finis) ist der Erzeugung oder Zusammensetzung der von der Materie oder von dem worin es ist, dem es Sein und Vollendung gibt, ersehnten Substanz, und so heisst es Wirklichkeit (actus) und ist particular* (als Einzelne) *und bestimmt. Auf die zweite Weise aber wie es das ganze Sein der Sache ist, und so heisst es Washeit (quidditas) und so ist es wiederum bestimmt, particularisirt und eigenthümlich* (nämlich das Eigenthümliche an der Sache). *Es ist nicht für unpassend zu erachten, dass die Form als das Ganze der Sache bezeichnet wird, weil die Materie nichts ist in Bezug auf das Sein der Sache (de esse rei), noch von der Natur erstrebt wird; weil wenn die Form in der Wirksamkeit (in operatione) ohne sie sein könnte, sie niemals in die Form eingeführt würde: aber weil dieses nicht sein kann, so wird die Materie erheischt nicht zum Sein, sondern zur Bestimmung des Seins. In dieser letzten Weise betrachtet wird die Form von der Sache prädicirt, deren Form sie ist, und so durch den Verstand getrennt ist das Allgemeine im Verstande; und so reducirt sich das Geschicktsein ihrer Mittheilbarkeit auf den Actus im Verstande, wel-*

cher es von den Individuen absondert. — Metaphys. T. III, p. 177 s. *Der Körper ist darin, dass der Körper körperliche Substanz ist, stetige Substanz, in welcher in jedem ihrer Theile drei einander rechtwinklich schneidende Diameter gesetzt werden können: und nach dieser Form ist aller Körper auf gleiche Weise allem Körper der Körper. — Die körperliche Substanz ist in Bezug darauf dass sie körperliche Substanz ist, etwas in der Möglichkeit (in potentia) und etwas in der Wirklichkeit. In der Möglichkeit nämlich ist sie das was der Dimension thatsächlich (secundum actum) fähig ist; in der Wirklichkeit (in actu) aber ist sie stetiger Körper, und darin, dass sie Stetiges (continuum) ist, ist sie aus der Form der Continuität und Materie, welche Hyle ist, welche an sich auf gleiche Weise gegen das Stetige und gegen das Nichtstetige sich verhält, obschon sie niemals vom Stetigen getrennt ist. — Obschon aber der Körper ein Zusammengesetztes aus Materie und Form, und die erste Körperlichkeit, welche substantiale Form des Körpers, nichts ist als die durch drei Diameter durchdringbare Continuität, so ist doch die Hyle nicht trennbar von der ersten Form dieser Art, so dass sie ohne sie wirklich realiter existirte. — Man trenne, wenn es möglich ist, die Materie von der Form des Körpers, und es ist gewiss, dass sie getrennt unbestimmt (indeterminata) sein wird. Was aber der getrennten und einfachen Materie zukommt, das kommt ihr wesentlich zu, daher ist es der Materie wesentlich unbestimmt zu sein. Offenbar ist aber die Materie durch Annahme der Continuität und der Maasse bestimmt. Also was ihr substantial und wesentlich ist, das verliert sie durch das angenommene, was schlechthin nicht sein kann. — Die Materie ist nicht Ursache der Form der Substanz, weil das was in Möglichkeit ist nicht die Ursache dessen was in Wirklichkeit; die Form ist aber nach ihrer Natur Wirklichkeit: auch ist die Form nicht Ursache, wesshalb die Materie Substanz wäre, oder wesshalb die Materie Materie wäre; dennoch ist die Form Ursache, wesshalb die Materie in Wirklichkeit ist, weil die Form der Materie gibt in Wirklichkeit zu sein und ihr nicht gibt in Wirklichkeit zu sein inwiefern sie diese oder jene Form ist, sondern inwiefern sie* (überhaupt) *Form ist. Und daher ist sie bei der Aufeinanderfolge der Formen immer in Wirklichkeit und das Zugrundegehen der einen* (Form) *ist die Erzeugung der andern. Und umgekehrt verhält es sich in dem was nicht erzeugt wird, denn die Materie ist immer durch die Form. Und weil die Form die Ursache ist, dass die Materie wirklich ist, und die Materie in der Natur der Dinge nicht sein kann, ausser wenn sie wirklich ist, desshalb ist die Form Ursache, wesshalb die Materie ist. Und hieraus folgt, dass, wenn keine Form ist, es keine Materie gibt, und wenn keine Materie ist, es keine Materie der Materien gibt, weil wenn die Ursache aufgehoben wird auch die Wirkung aufhört, und die aufgehobene Wirkung die Ursache aufhebt. Hieraus aber folgt, dass die Form auf gewisse Weise früher ist als die Materie durch die Priorität der Ursache, weil sie obschon nicht Ursache der Materie oder der Substanz in dem was Materie oder Substanz ist, doch Ursache ist des Seins der Materie und nicht von ihr verursacht ist.* —

3) Albert. M. de anima L. I, p. 48: *Die Seele ist Substanz, welche Thätigkeit (actus) ist, nicht jedoch jegliche natürliche Thätigkeit, sondern Thätigkeit der Art, durch welche das Be-*

seelte die Verrichtungen des Lebens ausüben kann. Ib. L. I, p. 23: *Substanz ist die Seele, weil sie auch getrennt vom Körper immer bleibt, nicht verderbt durch den Tod des Körpers: aber auch bewegen kann sie sich von Ort zu Ort ohne Körper, dessen Wahrheit wir selbst in magicis erfahren haben.* — De anima L. I, p. 39: *Es ist aber der erste Beweger ein schlechthin unkörperliches Agens, welches jedoch in die Materie agirt, welche aus entgegengesetzten und zusammengemischt ist aus den Elementen und den Qualitäten der Elemente, und agirt durch körperliches Instrument auf vierfache Art, deren eine das Vermögen (virtus) ist, welches in den himmlischen Körpern ist, die andere aber das Vermögen, welches in dem herabsteigenden himmlischen Lichte, die dritte die himmlische Bewegung, und die vierte die ersten Qualitäten, welche in den Elementen sind. Daher führt er in einigen, welche nur material gemischt sind, nur körperliche Form ein, wie in Steinen und Metallen; in einigen aber, welche sich mehr der Gleichheit des Himmels nähern, strahlt er viel von seinem Lichte zurück, wie in der vernünftigen Seele, welche ganz ausser der Körperlichkeit und der Materie des Gegensatzes ist — und es findet eine Aehnlichkeit des ersten Agens statt* (mit der vernünftigen Seele), *wesshalb einige Philosophen* (die Neuplatoniker) *gesagt haben, dass die Seele durch Vermittlung der Vernunft geschaffen werde; weil eine Aehnlichkeit stattfindet der Einigen (solius) vernünftigen Natur mit der ersten Ursache, welche ihre Aehnlichkeit in solcher und nicht aus solcher Materie hervorbringt (producere), wesshalb man auch nicht sagt, dass die vernünftige Seele aus der Materie hervorgebracht werde, sondern vielmehr von Aussen hineingehe (ingredi), desshalb weil kein Element getrennt, noch auch die vereinigte Mischung der Elemente eine Macht hat, durch welche sie die elementare Wurzel solcher Seele sei, sondern nur das Licht der thätigen Vernunft ist die Wurzel derselben, so dass sie einmal von Philosophen Zurückstrahlung (resultatio) der göttlichen Vernunft im physischen Körper, der die Potenz des Lebens hat, genannt wird, und einmal Schatten des göttlichen Lichtes heisst, desswegen weil jenes Licht, welches von der in den Naturen thätigen Vernunft bewirkt wird, ein wenig verschattet wird wegen der Hinneigung zur Materie des physischen Körpers, wovon das Zeichen ist, dass die vernünftige Seele forschen muss (inquisitiva est) und jene* (die göttliche Vernunft) *durch Raum und Zeit empfängt, während die* (göttliche) *Vernunft, welche getrennt* (für sich) *ist, schlechthin ohne Forschung ist, sie bei welcher die einfachen Formen und die Washeiten (quidditates) der Dinge sind.* — De anima l. III, p. 153: *Wenn die Seele eine Zurückstrahlung des Lichtes ist, so wird in ihr zweierlei nothwendig sein, deren eins die Form des Lichtes und das andere das ist, worin das Licht aufgenommen wird und steht, damit es ein Ding der Welt werde. — Es gibt also eine thätige Vernunft, welche von dem aufgenommenen Lichte verursacht wird, und eine leidende Vernunft, welche von dem verursacht wird, worin das Licht aufgenommen wird. Und die in diesen beiden vollendete Substanz, die getrennt existirende Seele, ist immer bleibende (permanens) und durch den Tod des Körpers nicht verderbte Substanz. — Die leidende Vernunft, welche von sich nichts der thätigen Wirklichkeit nach (actu) begreift, assimilirt sich in der Seele der Materie; die thätige Vernunft aber assimilirt sich in der Seele der Kunst: nicht nämlich empfängt*

sie die vernünftigen Formen anderswoher, sondern macht sie von sich selbst, und führt sie in die Materie ein, und gleicht also auch hierin dem Lichte, weil es durch seine Möglichkeit (potentia) die Farben macht, welche nach der thätigen Wirklichkeit des Lichtes das Gesicht bewegen. — Tom. XVII, p. 74: *Die Seele ist Punkt, d. h. im Raume gesetzte Substanz; von einem andern also hat sie dass sie Was (quid) ist, und von einem andern dass sie ein Gesetztes ist; es ist also in ihr was bestimmt wird und wovon es bestimmt wird, und das eine von diesen ist nicht das andere; — welches alles die Gottheit nicht zulässt* (in der Gottheit nicht der Fall ist).

4) T. V, p. 552. 555 seq. 561: *Die allgemein thätige Vernunft wirkt und begründet die Dinge nur durch activ Erkennen und durch Entlassung der Erkenntnisse, und weil sie auf diese Weise erkennt, so begründet sie die Sache durch sich selbst, bei welcher das Licht seiner Erkenntniss begrenzt wird* (an welcher — der Sache — das Licht seine Grenze hat). — T. XVII, p. 377: *Es ist klar, dass, wenn alles aus Nothwendigkeit geschähe was der Vorsehung unterworfen ist, es keine Belohnungen für die Guten und keine Strafen für die Bösen gäbe. Daher muss man sagen, dass sich die Vorsehung zu dem zu Zeugenden wie ursprüngliche (primaria) Ursache, nicht wie nächste Ursache verhalte. Und obschon die ursprüngliche Ursache was das Sein des Verursachten betrifft mehr Einfluss hat als die secundäre Ursache, so hat doch die secundäre Ursache was die Dispositionen und Bestimmungen des Verursachten betrifft mehr Einfluss als die ursprüngliche. Und weil die primäre Ursache mehr Einfluss hat und durch sich und von sich Einfluss hat, so hat die secundäre Ursache von der primären sowohl dass sie ist, als dass sie Ursache ist, und wird von ihr ganz zusammengefasst und gehalten, und daher wird was sie wirkt auf die erste Ursache bezogen, und weicht von der thätigen Wirklichkeit (ab actione) nur ab durch Abfall von der primären Ursache; und daraus folgt, dass die primäre alles was die secundäre Ursache wirkt, voraushat und auf hervorragende Weise voraushat, und wenn diese von ihr abweicht, so erkennt dieses die primäre Ursache selbst, sowie die Kunst den Fehler und das Grade das Schiefe erkennt. Und hieraus folgt, dass die erste Ursache alles was von allen Zweiten geschieht und auf welche Weise sie abweichen vorausweiss und auf hervorragende Weise weiss; und weil dennoch die erste Ursache die Causalität von der zweiten Ursache nicht aufhebt noch den Modus der Causalität, so folgt, dass alles was von Zweiten geschieht, zufällig (contingenter) geschieht, wenn sie selbst* (die zweiten als Ursachen) *zufällige sind, die dennoch mit unveränderlicher Nothwendigkeit von der ersten Ursache vorausgewusst, vorausgehabt und vorausgeordnet werden.* — T. XVII, p. 398: *Nur das was edel ist in der Creatur ist Gott zuzuschreiben, und was in der Creatur unedel ist, ist von Gott zu entfernen. Aber in der Natur ist der Ort (locus) und dieser ist enthaltend und erhaltend (continens et salvans), zu welchem das Erzeugte sich bewegt, und alles diess ist edel. Also hat diess der Ort von dem ersten Urbilde oder von der Nachahmung des ersten Urbildes. Denn jene Gutheiten (bonitates) sind im Orte nur in der Hinsicht, in welcher sie in ihn von der ersten enthaltenden und erhaltenden Ursache fliessen, zu welcher alles Gezeugte zurückkehrt, welche als erste Ursache*

solches in ihm wirkt. Da also der Ort dieses hier und dort und in allem Orte hat, so muss Gott diess hier und dort und in allem Orte wirken. Also ist Gott überall wo er wirkt: also ist er überall. — Summa pars II, tract. XI, quaest. 44: *Obschon die Schöpfung zugleich im Augenblicke vollendet ist (wiefern sie Gottes ewige That ist), so hat doch die Offenbarung der Schöpfung nicht geschehen können, als successive nach der Fassungskraft (captus) des geschaffenen Verstandes.* —

5) T. XVII, p. 30: *Gott und die göttliche Substanz wird durch die Kenntniss der geschaffenen und menschlichen Vernunft (intellectus) durch einfaches Schauen (intuitus) erreicht, und es ergiesst sich die Vernunft in ihr selbst durch Betrachtung des Schauens, nicht aber wird Gott durch den Begriff gefasst.* — Ibid. p. 38: *Aus den natürlichen Gegenständen allein kann erkannt werden, dass Gott ist, durch positive Erkenntniss; was er aber ist, kann nur unbestimmt (infinite) erkannt werden. Unbestimmt nämlich, weil, wenn erkannt wird, dass er unkörperliche Substanz ist, nicht bestimmt werden kann, was jene Substanz auf nach Geschlecht und Art oder Unterschied oder Zahl bestimmte Weise sei. Und die Erkenntniss bleibt unbestimmt, indem sie aus der Negation des für uns aus der Constitution des Unbestimmten Bestimmten constituirt wird. Denn wir sagen, dass Gott, wenn er als Substanz bezeichnet wird, nicht Substanz ist, welche uns auf nach Geschlecht oder Art oder Unterschied oder Zahl bestimmte Weise bekannt wird, sondern ist unendlich (infinite) über alle Substanz erhabene Substanz. Und so steht die das Bestimmte* (Endliche) *negirende Erkenntniss im Unbestimmten* (Unendlichen), *welche Erkenntniss unvollständig und verwirrt ist.*

§. 199. *Bonaventura.*

Bonaventurae opp. Argent. 1482. fol., jussu Pii V. Rom. 1588—96. VII Voll. fol. — Bonaventura: Weg des Geistes zu Gott. Uebers. aus dem Lat., herausgeg. v. A. Lutterbeck. Münster 1836. 12. — J. Widmer: Bonaventura's kurzer Inbegriff der Theologie. Aus dem Lat. frei übersetzt etc. Sarmenstorf 1839. 8. — Vergl. Histoire abrégée de la vie, des vertus et du culte de S. Bonaventure. Lyon 1747. 8. — Fessler: Bonaventura's mystische Nächte oder Leben und Meinungen desselben. Berl. 1807. 8.

Minder gelehrt als Albertus Magnus und weniger speculativer Philosoph, aber dafür geistreicher und tiefsinniger war der auch als Mystiker genannte Johann von Fidanza oder, wie er mit seinem Klosternamen hiess, Bonaventura. Er wurde 1221 zu Bagnarea im Florentinischen geboren, trat in den Orden der Franciskaner und lehrte später in Paris. Darauf zum General seines Ordens und zum Cardinalbischof ernannt, gelangte er durch seine ungeheuchelte und innige Frömmigkeit sowie durch seine Gelehrsamkeit zum höchsten Ansehn, wesshalb man ihm den Beinamen des Doctor seraphicus gab. Er starb 1274

und wurde 1482 heilig gesprochen. In seinen Schriften ist weniger die Erkenntniss als die Beförderung der Frömmigkeit und Andacht der Zweck, den er verfolgt. Mit seiner Mystik, welcher gemäss ihm das höchste Ziel des Menschen Vereinigung mit Gott, alle Erkenntniss Erleuchtung ist, tritt er aus der strengen Scholastik heraus; aber er ging doch auch auf die Beantwortung der wichtigsten Streitfragen der Scholastiker ein und that dieses mit Vermeidung der nur störenden Subtilitäten auf eine einfach klare und bestimmte Weise, wodurch das Bewusstsein über den dermaligen Standpunkt der Wissenschaft gefördert werden musste. Wir sahen wie Albertus Magnus auf die Vermittlung zwischen Form und Materie ausging, welche wesentlich mit der Ausgleichung des Streites zwischen Realismus und Nominalismus zusammenhing. Auch Bonaventura fasste diese Untersuchung auf und führte sie einen Schritt weiter, indem er sie als Frage nach dem Grunde der Individuation auffasste, d. h. wie es komme, dass das Allgemeine in vielen als Einzelne allseitig Bestimmten, materiell Formirten zur Erscheinung kommt. Dabei wird dann auch das Verhältniss zwischen Form und Materie näher bestimmt[1]).

1) Bonaventura in Magistr. sentent. L. II, dist. III, membr. 2. quaest. 3. 4: *Eine jede jener beiden Annahmen* (dass die Materie oder dass die Form Grund der Individuation) *hat etwas was dem nicht viel einsichtigen Menschen vernünftiger Weise als unhaltbar erscheinen kann. — Daher ist die dritte Annahme hinlänglich klar, dass die Individuation aus der thatsächlichen Vereinigung der Materie mit der Form hervorgeht, aus welcher Vereinigung das eine das andere sich aneignet, wie im Eindruck oder Abdruck vieler Siegel in Wachs geschieht, welches vorher Eins war, und nicht die Siegel vervielfältigt werden können ohne das Waahs, noch das Wachs gezählt wird* (viele ist), *wenn nicht verschiedene Siegel in ihm abgedruckt werden. Wenn man aber fragt, woher sie* (die Individuation) *ursprünglich (principaliter) komme, so ist die Antwort, weil das Individuum ein dieses etwas (hoc aliquid) ist. Dass es dieses ist, das hat es ursprünglich von der Materie, durch welche (ratione cujus) die Form in Ort und Zeit gesetzt ist (positionem habet). Dass es Etwas ist hat es von der Form. Denn das Individuum hat Sein und hat auch Dasein (existere). Das Dasein gibt die Materie der Form, aber die Wirklichkeit des Seins gibt die Form der Materie.* — Ibid. dist. XII, art. I, quaest. 1: *Man kann von der Materie auf doppelte Weise sprechen, entweder in Bezug auf ihr Dasein in der Natur, oder in Bezug darauf wie sie von der Seele betrachtet wird. In letzter Beziehung kann sie als formlos*

betrachtet werden, entweder durch Beraubung bestimmter Form, oder durch Beraubung auch aller Form. Die Materie ist dem Wesen nach formlos durch die allartige Möglichkeit (durch die Möglichkeit jede Form anzunehmen), *und wenn sie so betrachtet wird, so ist ihr die Capacität oder Möglichkeit der Formen statt der Form. Wiederum kann man sprechen von der Materie in Bezug auf ihr Sein in der Natur und so ist sie niemals ausser Ort und Zeit oder ausser Ruhe und Bewegung. Und auf diese Weise ist es unmöglich, dass die Materie formlos durch Beraubung aller Form existire. — Nach der Ordnung der Natur ist die Materie auf alle Weise früher in der Möglichkeit, ehe sie in irgend einer Form ist, und so auf alle Weise formlos früher als auf irgend eine Weise formirt. Daher hat sie die Formation anderswoher, denn die Formlosigkeit und Möglichkeit hat sie aus eigner Natur. Nicht jedoch kann sie früher sein durch Dauer* (der Zeit nach, duratione). *Denn niemals ist Formlosigkeit, wenn nicht durch irgend eine Form, noch Möglichkeit, wenn nicht durch eine Wirklichkeit. — Denn die Materie hängt von der Form ab und hat zu ihr eine nothwendige Ordnung, und obschon sie früher ist der Hervorbringung oder Zeugung nach, so ist sie doch später in der Erfüllung.*

§. 200. *Thomas von Aquino.*

Thomae Aqu. opp. omnia st. et cura Vinc. Justiniani et Thom. Manriquez. Rom. 1570—71. XVII Tom. XVIII Voll. fol. (die beste Ausg.); cura fratr. ord. Praedicat. Par. 1636—41. XXIII Voll. fol. Opp. theologg. cura Bern. de Rubeis. Ven. 1745 sqq. XX Voll. 4. — Vergl. Bern. de Rubeis: Dissertationes criticae et apologeticae de gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis. Ven. 1730. fol. und vor der Ausg. der opp. theoll. — A. Touron: Vie de S. Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages. Par. 1731. 4. — Ign. Felgerle: Historia vitae SS. Thomae a Villanova, Thomae Aquinatis et Laurentii Justiniani, in usum Cleri proposita. Vienn. 1839. 8. — Lud. Carbonis a Costaciario Compendium absolutissimum totius summae theologiae S. Thomae Aquinatis. Venet. 1587. 8. — Cas. Alemannus: Thomae Aqu. summa philosophiae. Par. 1640. fol. — Summa S. Thomae hodiernis Academiarum moribus accommodata, sive cursus theologiae op. Caroli Renati Billuart. Ultraj. 1769. 8. — Summa summae S. Thomae, sive compend. theol. r. patris C. B. Billuart juxta mentem etc. IV Voll. Rom. 1835. fol. — Placidi Rentz Philosophia ad mentem D. Thomae Aqu. explicata. Colon. 1723. III Voll. 8. — Pet. Zorn: De varia fortuna philosophiae Thomae Aqu., in dess. Opusc. sacr. T. I.

Seinen Lehrer Albertus Magnus übertraf weit an Tiefsinn und Scharfsinn und sogar an Gelehrsamkeit sein grosser Schüler Thomas von Aquino, der 1224 zu Roccasicca im Neapolitanischen, ein Spross der gräflichen Familie Aquino, geboren wurde. Liebe zu den Wissenschaften bewog ihn wider den Willen seiner Eltern 1243 in den Dominikanerorden zu treten. Um ihn den Nachstellungen seiner Familie zu entziehen schickte ihn der Orden nach

Frankreich. Auf dem Wege dahin wurde er aber von seinen Brüdern aufgehoben und dann zwei Jahre lang auf dem Schlosse seines Vaters gefangen gehalten. Aber er entfloh heimlich und ging nach Rom, von dort nach Paris und endlich nach Köln, wo er der eifrigste Schüler Alberts wurde [1]). Bald trat er selbst als Lehrer auf und wurde zum Definitor seines Ordens für die römische Provinz in Italien ernannt. Er schlug höhere Kirchenwürden aus und begab sich endlich in ein Kloster in Neapel um ungestört den Wissenschaften leben zu können. Er starb 1274 auf der Reise zur Kirchenversammlung in Lyon. Er erhielt den Beinamen Doctor universalis oder angelicus und wurde später heilig gesprochen. Wie Albertus Magnus trug er wesentlich zur Verbreitung des Studiums der aristotelischen Schriften bei, aber er ging insofern einen anderen Weg, als er nicht wie dieser eine zeitgemäss verbesserte Erneuerung, sondern eine verständige Interpretation derselben geben wollte und um die höchst mangelhaften lateinischen Uebersetzungen arabischer Uebersetzungen zu verdrängen zu getreuen Uebertragungen aus griechischen Originalen anregte. S. §. 194.

1) Er soll als Alberts Schüler sich so in sich zurückgezogen haben, dass ihn seine Mitschüler für einen Menschen von schwachem Verstande hielten und ihn einen Ochsen nannten. Da soll aber Albert, welcher ihn richtiger würdigte, geäussert haben: Wenn dieser Ochse zu brüllen anfängt, so wird die Welt davon wiederhallen.

§. 201. *Fortsetzung.*

Der geläuterte auf Aristoteles sich gründende Realismus wurde sich allseitig und mit Bestimmtheit bewusst in Thomas von Aquino. Es interessirt uns an diesem also zunächst diess: wie er die Identität von Sein und Gedanken in den Dingen, wie er also das Ding selbst in seiner aus der Ineinsbildung von Form und Materie hervorgehenden Individualität begriffen habe. Wir begegnen hier ähnlichen Gedanken wie bei den vorhergehenden Scholastikern, aber dieselben sind bestimmter und klarer ausgedrückt als namentlich bei dem in Vorstellungen befangenen und nach

Worten ringenden Albertus Magnus der Fall war. — Das Ding (ens, das ὄν des Aristoteles: das Seiende) hat nach Thomas eine doppelte Bedeutung. *Auf die erste Weise kann Ding nur das genannt werden was etwas in Sache* (in re, d. h. als ein Gegenständliches) *setzt. Auf die zweite Weise kann alles dasjenige Ding genannt werden, von welchem ein positiver Satz gebildet werden kann, auch wenn es nichts in Sache setzt; in welcher Weise auch Privationen und Negationen* (z. B. die Blindheit, von der wir sagen: sie ist im Auge) *Dinge genannt werden* [1]. Das Wesen (die essentia, οὐσία) kommt nur dem Dinge zu, insofern es etwas in Sache setzt. Das Wesen wird ausgedrückt durch die Definition und diese drückt aus w a s das Ding sei, daher heisst das durch die Definition ausgedrückte Wesen eines Dinges dessen W a s h e i t, quidditas. Das Wesen ist aber auch als dasjenige, welches das Ding zu dem macht was es ist, welches das Ding b e s t i m m t, d. h. die F o r m des Dinges. Das Wesen ist endlich das was von dem Verstande als die N a t u r des Dinges begriffen wird. Das Ding ist theils Substanz, theils Accidenz und das Wesen des Dinges ist eigentlich in der Substanz, uneigentlich in dem Accidenz enthalten. Die Substanzen unterscheiden sich in zusammengesetzte und in einfache, die einfachen sind die Ursachen der zusammengesetzten und die höheren (wie denn Gott die einfachste und erste aller Substanzen), das Wesen ist mithin in den einfachen Substanzen auf eine edlere Art als in den zusammengesetzten [2]. Zusammengesetzte Substanzen sind nun diejenigen, welche aus F o r m und M a t e r i e bestehen. Um das Verhältniss dieser zu einander zu erkennen, müssen die verschiedenen Arten des S e i n s berücksichtigt werden. Das Sein ist a) Sein in Möglichkeit (esse in potentia, aristot. ἐν δυνάμει) und b) Sein in Wirklichkeit (esse in actu, aristot. ἐν ἐνεργείᾳ). Ferner ist das Sein α) substantiales Sein und β) accidentales Sein. *Alles was in Möglichkeit ist, kann Materie genannt werden.* Das Sein in Möglichkeit (die Materie) kommt nun aber aα) dem substantialen Sein zu und aβ) dem accidentalen Sein; im ersten Falle ist es

Materie woraus (materia ex qua), im zweiten Falle Materie worin (materia in qua). So ist z. B. der Saame die Materie woraus der Mensch wird (substantiales Sein in Möglichkeit); der Mensch die Materie worin die Weisse vorkommt (accidentales Sein in Möglichkeit). Die Materie woraus ist erste Materie, die Materie worin ist Subject. Das Subject macht das in ihm seiende Accidenz, dadurch dass es in ihm ist, wirklich, hat also eine von demselben unabhängige selbständige Existenz. Die (erste) Materie dagegen kommt erst dadurch dass sie substantial wird zur Wirklichkeit, hat also an sich nur eine unvollständige oder eigentlich gar keine Existenz. *Das wovon etwas das Sein hat, es sei dieses substantiales oder accidentales Sein, kann Form genannt werden. Und weil die Form das Sein in Wirklichkeit macht, so sagt man, dass die Form Wirklichkeit (actus) ist. Was aber* bα) *substantiales Sein in Wirklichkeit macht heisst substantiale Form; was* bβ) *accidentales Sein in Wirklichkeit macht heisst accidentale Form*[3]. Die Bewegung in die Form ist Entstehung (generatio) und diese ist daher wie die Form doppelt, nämlich substantiale und accidentale. Substantiale Entstehung findet statt, wenn die Materie Form annimmt (wenn substantiales Sein in Möglichkeit in substantiales Sein in Wirklichkeit übergeht), accidentale, wenn ein Subject eine accidentale Form annimmt (accidentales Sein in Möglichkeit übergeht in accidentales Sein in Wirklichkeit). Das Mögliche gegen das Wirkliche ist ein Nichtsein gegen ein Sein, und in diesem Sinne (in Bezug auf ein solches Nichtsein, welches sein kann) ist Entstehen Uebergang aus Nichtsein in Sein, Vergehen Uebergang aus Sein in Nichtsein. Zum Entstehen gehört folglich a) Sein in Möglichkeit — Materie, b) Nichtsein, welches in Sein übergehen soll — Privation, c) Sein in Wirklichkeit — Form, und diese drei sind mithin (da alles Natürliche entsteht) die Principien der Natur. In der Materie und in der Privation ist dasselbe einmal als Sein, das andremal als Nichtsein genommen; die Privation ist in der Materie enthalten und ist daher ein Prinzip per acci-

dens, obschon nothwendig. Da nämlich die Materie immer nur in Einer Form ist und doch die Möglichkeit aller Formen an sich hat, immer eine Form aber die andere ausschliesst (das Sein der einen das Nichtsein der andern ist), so kann sie nie ohne Privation sein. Die erste Materie als die Privation aller Form, kann eben desswegen nicht definirt werden (die Definition selbst würde sie formiren), denn das schlechthin bloss Mögliche ist das schlechthin noch nicht Wirkliche. Materie und Form sind Prinzipe, d. h. entstehen nicht, weil sonst die Materie die Materie und die Form die Form ins Unendliche voraussetzte. Es fragt sich aber noch wodurch das Mögliche bestimmt wird wirklich zu werden, wodurch die Materie formirt wird, d. h. es ist noch ein thätiges Prinzip nöthig, und da alles Wirken um eines Zweckes oder Endes willen geschieht, so muss es auch noch eine Endursache geben. Die Ursachen der Dinge zerfallen also in materiale, formale, wirkende und Endursachen. Je nachdem das Ding selbst seinen Zweck kennt und mit freiem Willen verfolgt, oder ohne ihn zu kennen zu Erfüllung desselben durch Naturnothwendigkeit getrieben wird, ist es verständig oder bloss physisch. Früher wurde gesagt, das Wesen des Dinges werde ausgedrückt durch die Definition, und da die Definition des Natürlichen auch die Materie umfasst, so ist folglich die Form allein nicht das vollkommene Wesen, ebenso wenig wie die Materie allein dasselbe ausdrückt, weil das Wesen des sinnlichen Dinges durch die Gattung bezeichnet wird, diese aber mit der blossen Materie nicht gegeben (sondern erst durch die Form bestimmt) ist. Auch kein blosses Verhältniss zwischen Form und Materie kann das Wesen sein, denn dann wäre das Wesen ein accidens und die Erkenntniss desselben wäre nicht die Erkenntniss des Gegenstandes. Somit muss das Wesen in der Vereinigung von Form und Materie gesucht werden[4]. *Wenn die Form in der Materie aufgenommen wird, indem alle Ausmessungen (dimensiones) durch den Verstand umschrieben sind, so wird ein Existirendes in der Gattung der Substanz, welches das letzte erfüllte Verhältniss des*

Individuums in der Substanz hat. Aber nicht wird ein hier und jetzt Aufzeigbares ohne bestimmte und gewisse Ausmessungen, welche es nothwendig haben muss, weil die Form in der Materie aufgenommen wird, da es unmöglich ist, dass diese in die Materie aufgenommen werde, ohne dass ein Körper der Substanz begründet werde, unter dessen eigenthümlicher Figur die Ausmessungen selbst sind (dessen Gestalt die Ausmessungen entsprechen). *Und daher sagt man, dass die Materie unter bestimmten Ausmessungen die Ursache der Individuation sei* (also die auf bestimmte Art formirte Materie, der es per accidens zukommt bestimmte Ausdehnungen zu haben), *nicht weil die Ausdehnungen das Individuum verursachen, da das Accidens nicht sein Subject verursacht, sondern weil durch die bestimmten Ausmessungen das Individuum als hier und jetzt* (d. h. als örtlich und zeitlich bestimmtes Einzelnes) *aufgezeigt wird, wie durch ein eigenthümliches und untrennbares Zeichen des Individuums. — Die Bezeichnung der Materie ist das Sein unter bestimmten Ausmessungen, welche das Sein als hier und jetzt für den Sinn aufzeigbar machen*[5]). Auf die eben angegebene Weise wird die zusammengesetzte Substanz, wie sie Thomas nennt, abgeleitet und in dieser Ableitung das Verhältniss von Form und Materie in der Vorstellung genau festgesetzt, ja das eine von dem andern abgeleitet. Die schwache Seite dieser Ableitung ist nur, dass nicht bestimmt gezeigt wird, wie die Materie dazu kommt Form anzunehmen oder aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit zu treten. Es wird nur die Nothwendigkeit einer wirkenden und Endursache anerkannt. Näher erklärt sich Thomas hierüber in der Art, dass er sagt, Gott sei die wirkende Ursache aller körperlichen Creaturen und zwar auf unmittelbare Weise, denn *es sei unmöglich, dass etwas geschaffen werde ausser allein von Gott.* Ausdrücklich erklärt er sich gegen die Ansicht, als hätten die Engel (die δυνάμεις der Neuplatoniker) oder geistigen Substanzen die körperlichen Substanzen erschaffen, jene sind für diese nur Entstehungsgründe (rationes seminales). *Aber in der ersten Production der*

körperlichen Creatur kommt keine Umwandlung (Uebergang) *von der Möglichkeit in die Wirklichkeit in Betracht. Und daher sind die körperlichen Formen, welche die menschlichen Körper in erster Zeugung gehabt haben, unmittelbar von Gott hervorgebracht, dem allein die Materie auf den Wink gehorcht als der eigenthümlichen Ursache*[6]). Statt der eigentlichen Ableitung des wirkenden Prinzips wird also wiederum nur eine Vorstellung gegeben; das Dogma muss aushelfen, wo die Philosophie aufhört. — Wir haben oben gesehen, wie Thomas einfache und zusammengesetzte Substanzen unterschied und als die einfachste Substanz Gott bezeichnete. Hiermit hängt zusammen wenn er drei verschiedene Formen annimmt, nämlich a) eine Form, welche selbst ihr Sein ist, von keinem Früheren etwas empfängt und keinem Späteren sich mittheilt, die absolut einfache Form: Gott; b) Formen die ohne ihr Sein selbst zu sein nicht mit der Materie verbunden sind, bei denen Sein und Wesen zusammengesetzt sind, die also in Bezug auf das Höhere (Gott) begrenzt, nach unten als nicht mit der Materie verbunden unendlich sind. Als nur Form ohne Materie ist die Form mit dem Zugrundeliegenden (suppositum) in ihnen identisch und ist erstes Subject (*erstes Subject ist, was in einem andern* — in der Materie — *nicht aufgenommen werden kann*), so dass sich diese Formen selbst individualisiren und so viele Arten (species) als Individuen sind. Endlich c) Formen die durchaus begrenzt sind, weil sie gleich aller Creatur durch ein anderes und zugleich in die Materie versenkt sind. Sie sind um so beschränkter, je tiefer sie in die Materie versenkt sind[7]). — Das Allgemeine (universale) hat nach Thomas, wie schon aus dem Vorhergehenden klar, in den vielen einzelnen Dingen reales Dasein, ist Eins in Vielen, und das Allgemeine, wie es als Abstraction im Gedanken ist, hat zunächst nur Aehnlichkeit mit dem realen Allgemeinen. Aber auch die Dinge haben nur durch die Aehnlichkeit mit den Ideen im göttlichen Verstande Wahrheit. Die Wahrheit nämlich ist die Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Gegenstande der Erkenntniss. Nur in Gott, dem praktischen Verstande, ist

diese Uebereinstimmung völlig und ursprünglich (weil das Denken Gottes selbst unmittelbar das Sein der Dinge), in den Dingen ist sie auf abgeleitete Weise, so dass *jedes Ding wahr ist, insofern es die seiner Natur eigenthümliche Form hat.* Der Verstand des Menschen, des geschaffenen, strebt nur nach der Wahrheit als Zweck des Erkennens [8]).

Die Einheit von Sein und Gedanke tritt uns also bei Thomas entgegen: 1) als Einheit von Form und Materie in den zusammengesetzten Substanzen; 2) als Einheit des Denkens und Schaffens in Gott; aber auch noch 3) in der unmittelbaren Gewissheit des Seins Gottes, so dass er nicht anders denn als Sèiender gedacht werden kann. *Dass die Wahrheit ist, ist durch sich selbst gewiss, weil wer negirt dass die Wahrheit sei, zugibt dass die Wahrheit sei. Denn wenn die Wahrheit nicht ist, so ist wahr dass die Wahrheit nicht ist. Etwas wahres ist Wahres sein, also muss die Wahrheit sein. Gott aber ist die Wahrheit, also ist durch sich selbst gewiss dass Gott ist. — Der Satz: Gott ist, ist durch sich selbst gewiss, weil das Prädicat dasselbe ist mit dem Subject, denn Gott ist sein eignes Sein. Aber weil wir nicht wissen was Gott ist, so ist uns jener Satz nicht durch sich selbst gewiss, sondern bedarf des Beweises durch das was mehr gewiss ist in Bezug auf uns und weniger gewiss in Bezug auf die Natur, nämlich durch die Wirkungen* [9]). Der Unterschied zwischen Sein und Gedanke ist also bei Thomas als Widerspruch gewusst und die Vermittlung versucht aber nicht geleistet, weil zur Vermittlung Gott herbeigezogen wird, welcher formell ein äusserliches bleibt gegen die zu vermittelnden. Materie und Form kommen nicht dazu sich selbst die eine als die andere zu setzen; aber alle Wahrheit des Dinges wird in der Form gefunden; so ist Thomas entschieden Realist.

Das Verhältniss der Philosophie zur Religion fasst Thomas von Aquino so auf, dass er die Philosophie als eine *mit menschlicher Vernunft nachforschende* Wissenschaft von der Religion unterscheidet, zugleich aber aner-

kennt, dass eine göttliche Offenbarung nöthig sei, denn *das Ende* (das wozu die Erkenntniss gelangen muss) *muss den Menschen im voraus bekannt sein, welche ihre Bestrebungen und Thätigkeiten nach dem Ende ordnen sollen. Daher war es dem Menschen zum Heile nothwendig, dass ihm Einiges durch göttliche Offenbarung bekannt würde, was die menschliche Vernunft überschreitet. Zu dem nämlich, was von Gott durch menschliche Vernunft erforscht werden kann, war es nöthig, dass der Mensch durch göttliche Offenbarung unterrichtet werde, weil die Wahrheit von Gott von Wenigen und in langer Zeit durch die Vernunft erforscht und mit Beimischung vieler Irrthümer dem Menschen zu theil wird, während doch von der Erkenntniss dieser Wahrheit das ganze Heil des Menschen abhängt, welches in Gott ist.* Aus der Vereinigung nun der Philosophie mit der Religion in der angegebenen Weise geht ihm die Theologie hervor, die *sacra doctrina, die aus den Principien höherer, Gott und den Seligen eigenthümlicher Wissenschaft abgeleitete Wissenschaft* [10]). Man sieht wie hier der Philosophie schon eine Selbständigkeit eingeräumt wird, welche dieselbe wenigstens unter gewissen Bedingungen als möglich hinstellt, wenn diese Selbständigkeit auch aus äussern Gründen (um schneller, allgemeiner und sicherer zur Erkenntniss zu gelangen) aufgegeben wird. Zugleich ist aber durch letztere Concession die mehrfach namentlich von der wiedergebornen aristotelischen Philosophie bedrohte Einheit mit dem Kirchenglauben wiederhergestellt, und diese Einheit ist durch den Scharfsinn des Thomas selbst so befestigt worden, dass das Ansehn des Kirchenglaubens selbst auf den aristotelischen Realismus überging.

1) Thomae opuscul. 30. de ente et essentia.

2) Cf. Thom. l. c.

3) Thom. opuscul. 31. de principiis naturae.

4) Thom. l. c. Cf. Thom. P. I, qu. 65. a. 4: *Die körperlichen Formen werden nicht als gleichsam von einer immateriellen Form eingeflossen verursacht, sondern gleichsam durch die von einem zusammengesetzten Agens aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführte Materie.*

5) Cf. Thom. opusc. 32. de natura materiae et dimensionibus interminatis c. 3. Cf. Thom. opusc. 30. de ente et essentia c. 2. 3. 5. opusc. 29. de principio individuationis.

6) Thom. P. I, qu. 65. a. 3. 4.

7) Cf. Thom. opusc. 30. de ente c. 3. opusc. 32. de natura materiae c. 3.

8) Thom. opusc. 55 et 56. De universalibus: *Die in der Seele existirende Aehnlichkeit oder Species* (Idee) *ist Eine der Zahl nach und allgemein. Die Allgemeinheit derselben kommt aber nicht daher, weil sie in der Seele ist, sondern daher, weil sie auf die Vielen, welche für einzelne gehalten werden, bezogen wird. — Das Allgemeine ist Eins und mehre: mehre inwiefern es in mehren ist, denn sonst könnte es nicht von mehren ausgesagt werden, wie der Mensch in Sache mehre ist, weil er von Vielen ausgesagt wird. Es ist aber Eins im Gedanken, weil, obschon mehre insofern sie mehre nicht Einen Begriff (intellectus) geben, dennoch mehre insofern sie ähnliche sind Einen Begriff geben, so dass der Begriff unter den ähnlichen nicht unterschieden werden kann, inwieweit sie ähnlich sind. — Einige Sachen haben Sein von Natur und einige von Kunst, wie die Kunstwerke. Aber von den natürlichen Dingen können wir keine Kenntniss haben, wenn sie nicht zuvor existiren* (d. h. eher als wir sie denken). *Diess darum, weil unsere Wissenschaft von ihnen verursacht und später als sie ist, weil unser Verstand sie nur durch die Aehnlichkeiten derselben begreift. Die Aehnlichkeit der Sache ist aber später als die Sache selbst, die Ursache früher als die Wirkung. Daraus folgt, dass wenn die Dinge zerstört werden, auch die Wissenschaft zerstört wird, und man kann nicht sagen, dass die Aehnlichkeiten bei der Seele geblieben, denn die Wissenschaft bezieht sich nicht auf jene Aehnlichkeiten, sondern auf die Dinge, deren Aehnlichkeiten jene sind.* — Thom. Summa theolog. P. I, 9. 16. art 1: *Wenn die Wahrheit im Verstande ist, insofern dieser der begriffenen Sache conform ist, so ist nothwendig, dass der Grund der Wahrheit vom Verstande (ab intellectu) abgeleitet wird, damit die Sache auch durch den Verstand als wahr gesagt werde, insofern sie eine Beziehung (ordo) zum Verstande hat. — Die begriffene Sache kann aber zu einem Verstande eine Beziehung haben entweder durch sich oder durch Accidens. Durch sich hat sie eine Beziehung zu dem Verstande, von welchem sie nach ihrem Sein abhängt, durch Accidens aber zu dem Verstande, von welchem sie erkennbar ist. Daher heisst eine jede Sache absolut wahr nach der Beziehung auf den Verstand von welchem sie abhängt, und daraus folgt, dass die Kunstgegenstände wahre heissen durch die Beziehung auf unsern Verstand. Und auf ähnliche Weise heissen die natürlichen Dinge wahr, insofern sie die Aehnlichkeit der Species* (Ideen) *erlangen, welche im göttlichen Geiste sind. So ist also die Wahrheit ursprünglich im Verstande, secundär aber in den Dingen, insofern sie auf den Verstand als auf das Prinzip bezogen werden.* — Thom. opusc. 43. de potentiis animae c. 6: *Das Werk des thätigen Verstandes* (intellectus agens des Menschen) *ist die Species von der Materie und von den sinnlich wahrnehmbaren materiellen Dingen zu abstrahiren. Diese Abstraction ist aber nicht zu verstehen nach Sache (secundum rem) sondern nach Begriff (secundum rationem* — also hat das Abstractum keine Rea-

lität). *Obschon die Principien der Species oder des Genus niemals sind ausser in den Individuen, so kann doch das eine ohne das andere mit zu fassen gefasst werden, z. B. das Thier ohne den Menschen, den Esel und die andern Arten — immer das höhere ohne das niedere. Doch begreift der Verstand nicht falsch, weil er nicht urtheilt, diess sei ohne diess, sondern begreift und urtheilt über das eine ohne über das andere zu urtheilen. — Der eigenthümliche Gegenstand des möglichen Verstandes* (der dem thätigen Verstande als passives Vermögen der Erkenntniss gegenübergestellt wird) *ist was was ist, d. h. die Washeit (quidditas) der Sache selbst. — Also ist die Substanz der Sache das was der Verstand begreift. Die Aehnlichkeit aber jener Sache, welche in der Seele ist, ist das, wodurch formaliter der Verstand die Sache als äusserlich erkennt. Das Phantasma* (die Vorstellung) *aber ist das, wodurch er gleichsam effective erkennt in Erlangung der Wissenschaft. Der mögliche Verstand ist der, welcher die Species empfängt und die Thätigkeit des Erkennens herauslockt. Der thätige Verstand aber ist der, welcher nichts empfängt, sondern das Vermögen der Seele, wodurch sie Alles zu einem wirklich erkennbaren macht, was durch Natur nur der Möglichkeit nach erkennbares ist, da es die Materie hat, die den Verstand behindert, weil ein jegliches erkannt wird inwiefern es immaterielles Sein hat.*

9) Thom. Summa theolog. qu. 2. a. 1.

10) Thom. Summa theolog. P. 1, qu. 1. a. 1.

§. 202. *Heinrich von Goethals. Richard von Middletown. Petrus Hispaniensis.*

Henrici Gandavlensis Quodlibeta in IV libb. sentent. Par. 1518. fol. Summa theol. ib. 1520. fol.

Ricardi de media villa Comm. in IV libb. sentent. Ven. 1509. fol.

Joh. Tob. Köhler: Vollständige Nachricht vom Papste Johann XXI., welcher unter dem Namen Petrus Hispan. als ein gelehrter Arzt und Weltweiser berühmt ist. Gött. 1760. 4.

Heinrich von Goethals, zu Muda bei Gent geboren (daher Bonicollius Mudanus, Gandaviensis genannt), mit dem Beinamen Doctor solemnis geehrt und 1293 als Archidiakonus zu Dornik gestorben, trat dem Thomas von Aquino in den wichtigsten Punkten seiner Lehre entgegen, aber auf eine Weise aus der hervorgeht, dass er sich keinesweges über den Standpunkt der Wissenschaft seiner Zeit erhob, sondern nur dieselbe nicht im Gedanken aufzufassen vermochte, daher in endlichen Vorstellungen sitzen blieb und den krassesten Realismus repräsentirte. So schrieb er den göttlichen Ideen (nach deren Aehnlichkeit die Dinge geschaffen) ein Gott selbst gegenständliches also unabhängiges Sein zu (ähnlich hierin den

Platonikern)[1]), bezeichnete den individuellen Unterschied als ein Accidens, also als nicht wesentlich[2]), behauptete die Materie habe eine eigenthümliche von aller Form getrennte Existenz, sei nicht bloss Ding in Möglichkeit[3]) u. dergl. — Richard von Middletown (De media villa), Doctor solidus, copiosus, fundatissimus genannt, Lehrer zu Oxford, gest. 1300, war ein gefeierter Dialektiker, welcher die bekannten Ansichten der Scholastiker seiner Zeit scharfsinnig zu befestigen verstand, ohne wesentlich zur weiteren Ausbildung derselben beizutragen. — Noch ist als Zeitgenosse des Thomas der 1276 (kurz vor seinem Tode) als Johann der XXI. zum Papst erwählte Petrus Hispaniensis zu erwähnen, welcher die noch in der Logik gangbaren barbarischen Bezeichnungsarten der verschiedenen Schlussarten (Barbara, Celarent, Darii etc.) erfand.

1) Cf. Henric. Gandav. Summa III, qu. 23. 25. Quodlibetum VIII, qu. 1. Vergl. §. 205, Anm. 2.

2) Henric. Gandav. Quodlib. II, qu. 8.

3) Henric. Gandav. Quodlib. I, qu. 10.

§. 203. *Thomisten.*

Unter den Schülern des Thomas von Aquino, meist Dominikanern, gelangte Aegidius Colonna aus dem berühmten Geschlechte der Colonna's zu Rom (daher Romanus genannt), Augustinereremit, Lehrer des nachmaligen Königs August des Schönen von Frankreich, Erzbischof von Bourges und endlich Cardinal, gest. 1316, zu hohem Ruhme (er hiess Doctor fundatissimus), indem er die Lehre seines Meisters vertheidigte und wo es nöthig schien näher bestimmte ohne wesentlich von ihm abzuweichen. Auch Hervay (Herve Noël, Hervaeus Natalis) aus Bretagne, Dominikanermönch und zuletzt General seines Ordens, gest. zu Narbonne 1323, war als tiefsinniger Dialektiker berühmt und bekannte sich zur Lehre des Thomas, welchem im Allgemeinen alle Dominikaner sich anschlossen. — Berühmte Thomisten waren auch: Thomas de Vio Cajetanus, Gabriel Velasquez,

Petrus Hiertadus de Mendoza, Petrus Fonseca, Dominicus von Flandern (gest. 1500), Franciscus Suarez (gest. 1617). Uebrigens hat es bis auf die neuste Zeit nicht an Anhängern und Verehrern des Thomas gefehlt, aber sie haben keine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

§. 204. *Johannes Duns Scotus.*

Joh. Dunsii Scoti opp. omnia collecta, recognita, notis et scholiis et commentariis illustrata (ed. Lud. Wadding). Lugd. 1639. XII Voll. fol. — Vergl. Hugonis Cavelli Vita Joh. Duns Scoti, vor dess. Quaestionibus in sententias. Antverp. 1620. — Apologia pro Joh. D. Scoto adversus opprobria, calumnias et injurias, quibus P. Abr. Bzovius eum onerat. Paris. 1634. 12. — Lud. Wadding: Vita Joh. Duns Scoti. Mont. 1644. 8.; auch in der Ausgabe der Werke des Scotus. — Matthaei Veglensis Vita Joh. Dunsii Scoti. Patav. 1671. 8.; auch in Waldau's Thesaurus bio- et bibliographicus I, p. 75 ss. — J. G. Boyvini Philosophia Scoti. Par. 1690. 8. und dessen Theologia quadripartita Scoti. Par. 1668. IV Tom. fol. — Johannis Santacrucii (Saintcross) Dialectica ad mentem eximii Magistri Johannis Scoti. Lond. 1672. 8. — Fr. Eleuth. Abergoni Resolutio doctrinae scoticae, in qua quid Doctor subtilis circa singulas, quas exagitat, quaestiones sentiat, etsi oppositum alii opinentur, brevibus ostenditur, in subtilium studiosorum gratiam. Lugd. 1643. 8. — Joh. Duns Scotus doctor subtilis per universam philosophiam, logicam, physicam, metaphysicam, ethicam contra adversantes defensus, quaestionum novitate amplificatus ac in tres Tomos divisus. Autor Bonaventura Baro. Colon. Agr. 1664. fol. – Joh. Arada: Controversiae theolog. inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros sentent., in quibus pugnantes sententiae referuntur, potiores difficultates elucidantur et responsiones et argumenta Scoti rejiciuntur. Colon. 1620. 4. — Joh. Lalemandet: Decisiones philosophicae. Monach. 1644. 1645. fol. Crisper: Philosophia scholae scotisticae. Aug. Vindel. 1735.; und: Theologia scholae scotisticae. IV Voll. ibid. 1748. fol. — L. F. O. Baumgarten-Crusius: De theologia Scoti. (Progr.) Jen. 1816. 4.

Auf die höchste Spitze getrieben wurde der Realismus durch Johannes Duns Scotus, der wegen seines Scharfsinns den Beinamen Doctor subtilis erhielt. Er soll um 1270 zu Dunston in Northumberland geboren worden sein. Er wurde Franciskanermönch und studirte und lehrte anfangs zu Oxford. Im J. 1304 schickte ihn sein Orden nach Paris, wo er als Lehrer das grösste Aufsehn machte, besonders durch seine Opposition gegen Thomas von Aquino und Bonaventura. Als er 1308 nach Köln gesendet worden war um hier als Lehrer zu wirken, starb er bald darauf. Man hat später erzählt, er sei lebendig begraben worden.

§. 205. *Fortsetzung.*

Wenn in der Scholastik anfangs die Philosophie nur angewendet wurde um die unbezweifelte Wahrheit der göttlichen Offenbarung bestimmter ins Bewusstsein zu bringen und gar nicht daran gedacht wurde, dass die Philosophie durch eigene Kraft zur Wahrheit gelangen könnte, wenn später sich auf unmittelbare Weise eine gewisse Selbständigkeit der Philosophie der Religion gegenüber geltend machte, wenn endlich die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung ausdrücklich hervorgehoben werden musste; so hat nunmehr Scotus für nothwendig erachtet ausdrücklich die Beantwortung der Frage zu unternehmen: ob der Mensch einer übernatürlichen Erkenntniss bedürfe ausser derjenigen, deren sein Verstand von Natur fähig ist [1])? Gründe und Gegengründe werden beigebracht und erörtert. *Es scheint*, sagt Scotus: *ein Zwiespalt zwischen Philosophen und Theologen über diese Frage zu sein. Denn die Philosophen halten an der Vollkommenheit der Natur und negiren die übernatürliche Vollkommenheit. Die Theologen aber erkennen die Mangelhaftigkeit der Natur und die Nothwendigkeit der Gnade und die Vollkommenheit des Uebernatürlichen. Es würde also der Philosoph sagen, dass dem Menschen keine übernatürliche Erkenntniss nöthig sei, sondern dass er alle ihm nöthige Erkenntniss aus der Thätigkeit der natürlichen Ursachen erlangen könne.* Wenn nun auch Scotus entscheidet, dass allerdings eine gewisse übernatürliche Erkenntniss dem Menschen nöthig sei (weil der Mensch aus bloss natürlichen Kräften seinen Zweck: die Seligkeit aus dem Anschaun Gottes und den göttlichen Willen nicht zu erkennen vermag); so legt er doch einen ungleich höheren Werth auf die natürliche Erkenntniss, als von irgend einem seiner Vorgänger geschehen. Er disputirt gegen diejenigen Scholastiker, welche nach einigen Aeusserungen des h. Augustin behauptet hatten, dass eine Erkenntniss der Wahrheit ohne unmittelbare Einwirkung Gottes schlechthin unmöglich sei. Wenn man die Täuschbarkeit der aller Erkenntniss zu Grunde liegenden

Sinne zum Beweise der Unvollkommenheit menschlicher Erkenntniss angeführt hatte [2]), so antwortet Scotus: *Der Verstand hat die Sinne nicht zur Ursache, sondern nur zur Veranlassung. Obschon der Verstand keine Erkenntniss der Einfachen haben kann, als die er von den Sinnen empfangen hat, so kann er jene empfangenen Einfachen doch aus eigener Kraft zusammensetzen. Und wenn aus dem Verhältnisse* (innerem Grund, Begriff) *solcher Einfacher eine offenbar wahre Zusammenfassung* (Urtheil) *wird, so wird der Verstand aus eigener Kraft jener Zusammenfassung der Termini seine Zustimmung geben, nicht durch Kraft des Sinnes, von welchem er die Terminos äusserlich empfängt. Denn nicht den Terminis als gehörten und gesehenen stimmt er bei, sondern wegen des erkannten Verhältnisses derselben* [3]). *Es ist also klar, dass man nothwendig in dem Verstande die erkennbare Species von Natur als früher annehmen muss als den Actus des Erkennens, denn wie möchte sonst der Verstand die Universalien erkennen* (die ihm doch nicht direct von den Sinnen zugeführt werden) [4])? *Obschon also die Erfahrung niemals von schlechthin allen Einzelnen und immer gehabt werden kann, sondern von mehren und mehrmals, so erkennt doch der, welcher die Erfahrung gemacht, immer und untrüglich das was immer und in Allen so ist. Und diess geschieht durch jenen im Geiste ruhenden Satz: weil, was von einer nicht freien Ursache in mehren sich ereignet, die natürliche Wirkung jener Ursache ist, welche* (Wirkung) *durch die Natur in sich selbst consequent ist* [5]). *Wenn zuweilen bei einer gemachten Erfahrung (z. B dass der Mond häufig verfinstert wird) nicht nur erkannt wird, dass etwas so sei* (die blosse Thatsache), *sondern auch wesswegen es so sei aus einem durch sich bekannten Prinzipe (z. B. weil ein Schattiges zwischen ein Leuchtendes und ein Beleuchtetes gesetzt die Fortpflanzung des Lichtes zu diesem Beleuchteten verhindre); so wird man durch den sichersten B weis wissen, wesswegen etwas so sei. Wo aber ein Mittel* (Vermittelndes) *des Beweises nicht gefunden wird, da bleibt man bei der*

einfachen Erfahrung, dass es so sei, stehen, welche Art des Wissens der letzte oder niedrigste Grad wissenschaftlicher Erkenntniss ist [6]). Auf diese und ähnliche Weise untersucht Scotus scharfsinnig die Principien der natürlichen Erkenntniss um die Möglichkeit darzuthun, dass man durch dieselbe zur Wahrheit gelangen könne. Da er nun aber findet, dass (wie auch in den eben angeführten Fällen) die Wahrheit nicht sowohl aus der Sinneswahrnehmung entstehe, sondern vielmehr durch diejenige rationale Erkenntniss, welche die Vernunft unmittelbar durch sich selbst hat, indem sie es ist, durch welche die Sinneswahrnehmungen erst zu Mitteln der Erkenntniss werden; so erkennt er an, dass diese Vernunfterkenntniss selbst nichts anderes als eine Erkenntniss aus dem ewigen göttlichen Lichte sei. *Und auf diese Weise*, fährt er fort: *kann zugegeben werden, dass die einfachen (sincerae) Wahrheiten in dem ewigen Lichte wie in einem entfernten bekannten Objecte erkannt werden, weil das ungeschaffene Licht das erste Prinzip der rein erkennbaren Dinge (entium speculabilium) und letzter Zweck aller thatsächlichen Dinge (rerum practicarum) ist, und daher von ihm die Principien, sowohl die speculativen als die praktischen, genommen werden; und daher ist die Erkenntniss alles Speculativen und Praktischen durch Principien, welche von dem ewigen Lichte als einem bekannten genommen, vollkommner und reiner als die Erkenntniss, welche durch Prinzipe in genere proprio genommen* (also als die bloss menschliche Verstandeserkenntniss) *und ist erhabener als jede andere, und auf diese Weise kommt die Erkenntniss von Allem dem Theologen zu* [7]). Wir sehen wie Scotus allerdings auf das Prinzip aller Scholastik wieder hinauskommt, aber es geschieht dieses auf eine Weise, bei welcher die Möglichkeit der Freiheit der Vernunfterkenntniss vollkommen anerkannt wird. Er geht sogar soweit, dass er erst die Wahrhaftigkeit der in den h. Schriften enthaltenen göttlichen Offenbarungen darzuthun sucht, ehe er sie für würdig erklärt, der speculirenden Vernunft als Richtschnur und Ziel zu gelten. Diess war vor ihm noch keinem Scholastiker

eingefallen. Er führt mehre äusserliche Gründe für die Wahrhaftigkeit der Offenbarung, aber auch den innerlichen an, dass der Inhalt der h. Schriften der Vernunft gemäss sei.

Auch die der Scholastik wesentlich eigenthümliche Untersuchung des Gegensatzes von Sein und Gedanke wurde durch Duns Scotus bedeutend gefördert, indem er den Realismus auf diejenige Spitze trieb, auf welcher er bald in sein Gegentheil, in den Nominalismus umschlug. — Duns Scotus ging zunächst bei der Bestimmung des Dinges von dem Satze aus, dass kein wesentlich Seiendes *ohne innere Art und Weise* (d. h. ohne Bestimmtheit als Was), ohne *quidditative Existenz sei.* In engster Bedeutung und auf die vollkommenste Weise ist ihm Ding das *nach allen seinen Bedingungen vollendete wirkliche Individuum.* Prinzipe des Dinges sind also a) die Washeit, quidditas, und b) dasjenige was das Ding zum individuell bestimmten Diesen macht, die Häcceität, wie es die Scotisten nannten. Das letztere Prinzip ist also das der Individuation, welches Scotus tiefer fasst als seine Vorgänger. Er zeigt, dass der Grund der Individuation nicht eine Negation (der im Individuum zum Ganzen in ihrer Selbständigkeit negirten Theile) sein könne, wie Heinrich Goethals behauptet hatte, noch in der Materie unter bestimmten Ausmessungen (in der Materia signata) gesucht werden dürfe, wie von Thomas von Aquino geschehen, und widerlegt noch andere gangbare Ansichten über den Grund der Individuation. Scotus beweist, dass die reale Dingheit (entitas) oder metaphysische Substanz weder unendlich noch endlich, sondern unbestimmt unendlich, weder einfach allgemein noch einfach einzeln gefasst werden dürfe, d. h. dass sie weder als (Allgemeinheit) behaftet mit der Indifferenz in nächster Möglichkeit von jedem Suppositum ausgesagt zu werden gefasst werden dürfe, noch als (Einzelheit) schlechthin nicht von sich Verschiedenes und nicht einem andern Identisches. So kommt der Dingheit die reale Einheit zu, welche nicht ein von der Dingheit und Substanz absolut Verschiedenes ist, sondern das Ding als solches bezeichnet,

welches nicht von sich selbst verschieden (ein von seiner Substanz Unterschiedenes) ist, es also als nicht bloss Allgemeines und nicht bloss Einzelnes und dabei doch sowohl als Einzelnes wie als Allgemeines bezeichnet. *Wie die Einheit im Allgemeinen*, sagt nun Scotus: *durch sich* (an sich, per se) *der Dingheit im Allgemeinen folgt, so folgt jede Einheit durch sich irgend einer Dingheit. Also die Einheit schlechthin, welche die Einheit des Individuum ist, der nämlich die Theilung in viele subjective Theile widerspricht* (was Heinrich Goethals als Prinzip der Individuation hervorgehoben hatte) *und welcher widerspricht nicht dieses Bezeichnete zu sein* (wie Thomas von Aquino die Individuation gefasst hatte), *wenn sie* (diese Einheit) *in den Dingen ist, worin alle Ansichten übereinstimmen, so folgt sie durch sich irgend einer Dingheit, nicht aber folgt sie durch sich der Dingheit der Natur, weil dieser eine eigenthümliche und durch sich reale Einheit zukommt. Also folgt sie irgend einer andern Dingheit, welche jene* (die Dingheit der Natur) *bestimmt und jene wird mit der Dingheit der Materie Eins durch sich machen, weil das Ganze, welchem diese Einheit zukommt, von sich* (de se) *vollendet ist. Dessgleichen alle Verschiedenheit der Verschiedenen reducirt sich auf irgend welche zuerst Verschiedene, sonst wäre kein Bestand in den Ununterschiedenen. Aber die Individuen sind eigentlich (proprie) unterschieden, weil die verschiedenen Dinge irgend ein selbiges sind* (die vielen Einzelnen welche unter eine Gattung gehören); *daher reducirt sich ihre Verschiedenheit auf irgend welche zuerst Verschiedene* (es ist nicht die Verschiedenheit der Gattungen, sondern die der einzelnen Dinge derselben Gattung gemeint, diese muss sich auf einen der Dingheit überhaupt eigenthümlichen Gegensatz reduciren). *Jene zuerst Verschiedenen sind nicht von Natur in diesem und von Natur in jenem* (d. h. in als Diese bestimmten Individuen), *weil es nicht dasselbe ist wodurch welche formaliter übereinstimmen und wodurch sie realiter verschieden sind; denn es ist etwas ganz anderes ein Unterschiedenes* (Besonderes, distinctum) *sein, und sein wodurch etwas zuerst unter-*

schieden wird. Es wird also sich so (nicht durch Natur, sondern) *durch Einheit verhalten. Daher sind irgend welche, wodurch diess und jenes verschieden sind, in diesem und jenem ausser Natur, diess in diesem und diess in jenem. Diese* (zuerst Verschiedenen, welche aus der Einheit abzuleiten) *können nicht Negationen sein, und nicht Accidenzien, also werden sie irgend welche positive durch sich die Natur bestimmende Dingheiten sein*[8]). Aus dieser allerdings schwierigen und dunklen Reflection erkennt man wenigstens, dass Duns Scotus die Individuation (den Gegensatz) als eine durchaus wesentliche Bestimmung der Substanz anerkannte, womit dann zusammenhängt, dass er die als individuelle Einzelne existirenden Dinge als die eigentliche Verwirklichung der Ideen in der göttlichen Vernunft, als das Vollkommne, wonach die Natur strebt, begreift. Was Scotus oben auf abstracte Weise in Bezug auf das Prinzip der Individuation sagte, das drückt er auch durch die Vorstellung aus, dass der göttliche (schöpferische) Wille das Entgegengesetzte zugleich wolle (weil es die göttliche Vernunft zugleich sieht), doch nicht so, dass es vereinigt, sondern dass es getrennt sei.

Die beiden Principien der Dingheit und der Häcceität werden von Scotus auf einander zurückgeführt (vergl. auch Anm. 11.), und so kann denn die Ansicht des Scotus von der Realität der Universalien mit den Worten seines Gegners Occam so kurz ausgedrückt werden: *Das Allgemeine ist realiter ausserhalb der Seele, verschieden vom Individuum, obschon nicht realiter. In der Sache ausserhalb der Seele ist die Natur realiter dieselbe mit der zum bestimmten Individuum zusammengezogenen Differenz* (der Häcceität), *unterschieden nur formaliter, welche an sich weder universal noch particulär, sondern unvollständig allgemein in Sache und vollständig nach dem Sein im Verstande*[9]). Bei Thomas war die metaphysische Substanz (die Species in dem göttlichen Verstande) universal, bei Scotus ist sie diess nicht schlechthin, so wenig wie schlechthin einzeln; bei Thomas ist das Universale in re aber nur so dass die Sache der Idee ähnlich ist, bei Scotus kommt

es in den Individuen (in rebus indiv.) zur Realität so dass es sich von der Sache nicht realiter sondern nur formaliter unterscheidet; bei beiden ist das Allgemeine realiter ausserhalb der Seele. Auch über die Materie stimmt Duns Scotus natürlich mit Thomas von Aquino nicht überein. *Die Materie*, sagt er: *ist durch sich* (an sich, per se) *eins der Prinzipe der Natur — Theil eines Zusammengesetzten — durch sich Grundlage der Formen — durch sich Subject der substantialen Veränderungen — durch sich Ursache des Zusammengesetzten — Terminus der Schöpfung. Daraus folgt, dass sie etwas nicht in objectiver Möglichkeit nur ist, sondern sie muss ein in subjectiver Möglichkeit Existirendes sein in Wirklichkeit oder als Wirkliches.* (Die Materie ist in Möglichkeit nicht nur von einem andern zur Wirklichkeit gebracht zu werden, sondern in Möglichkeit sich selbst in Wirklichkeit oder als Wirkliches zu setzen.) *Da sie Prinzip und Ursache des Dinges ist, so muss sie nothwendig ein Ding sein, weil, da das vom Prinzip Abgeleitete und Verursachte von der zweiten Ursache und seinem Prinzip abhängt, wenn sie Nichts oder Nicht-Ding wäre, das Ding* (das Seiende, ens) *von Nichts oder von einem Nicht-Dinge abhängen würde, welches unmöglich ist. Als Terminus der Schöpfung ist sie etwas Positives, weil sie für die Form empfänglich ist. Dennoch heisst sie Ding in Möglichkeit, weil etwas je weniger es von Wirklichkeit hat, desto mehr in Möglichkeit ist. Und weil die Materie für alle substantialen und accidentalen Formen empfänglich ist, so ist sie am meisten in Möglichkeit in Hinsicht auf jene und daher wird sie definirt nach Aristoteles durch Sein in Möglichkeit. Weil sie aber empfänglich ist für jene Wirklichkeit durch ein Suppositum, und Ursache des Zusammengesetzten ist, so kann sie nicht Nichts sein, weil Nichts nicht für irgend etwas empfänglich ist* [10]). — Eine Uebersicht der gesammten Lehren des Duns Scotus wird zur weitern Bestätigung des Gesagten dienen [11]).

Nachdem einmal erkannt war, dass das Allgemeine im Besonderen Realität habe, so musste alsbald die

nominalistische Ansicht zur Macht kommen, welche den Unterschied zwischen Allgemeinem und Individuum nicht als nur formaliter betrachtete, sondern an der Realität des individualen Diesen festhaltend, das Allgemeine gegen dasselbe als nicht seiend behauptete, als aller Realität entbehrendes blosses Gedankending. Da die Realisten selbst schon das Allgemeine, wie es im Gedanken ist, als unreal anerkannt hatten, so brauchte zur Erhärtung des Nominalismus nur die Abwesenheit des Allgemeinen im individualen Dinge behauptet werden.

1) Duns Scotus in Magistr. sententiarum. Prooemium.

2) Scotus disputirt namentlich gegen Heinrich Goethals, dessen Ansicht er ausführt. *Das Ziel der Philosophie* (sagt er) *ist vorzüglich: die Natur aller Dinge zu erkennen, was was ist (quod quid est). Wie aber nach Platon im Timaeos ein doppeltes Vorbild (exemplar) ist, nämlich ein geschaffenes (nämlich die Species oder der allgemeine Begriff der gebildet ist aus der mit den Sinnen wahrgenommenen Sache von der geschaffenen Vernunft — intellectus) und ein ungeschaffenes (die Idee in der göttlichen Vernunft—mens—selbst); so ist auch eine doppelte Conformität der Sache zu seinem Vorbilde, und also auch eine doppelte Wahrheit* (Libr. I, distinct. III, quaest. 4. num. 2. p. 475.). — *Die Wahrheit, welche besessen wird durch die Conformität mit dem geschaffenen und angenommenen Vorbilde, kann schlechthin gewiss und untrüglich nicht sein: a) weil der Gegenstand, von welchem das derartige geschaffene Vorbild abstrahirt wird, selbst veränderlich ist; b) weil die Seele indem sie jenes auffasst nicht weniger von sich veränderlich ist; c) weil durch ein solches Vorbild niemals ein hinreichendes Unterscheidungsmerkmal gewonnen wird, wann sich die sinnlich wahrgenommene oder vorgestellte Species als Species darstellt, oder wann sie die Species als Gegenstand darstellt (also in welchem Falle die Darstellung wahr sei und in welchem Falle irrig).* Ibid. l. c. n. 3. — Schol. *Der auf das geschaffene und von der Sache durch die Sinne genommene Vorbild hinblickende Mensch fasst also offenbar eine gewisse Wissenschaft und untrügliche Wahrheit nicht; sondern dazu gehört, dass er auf das ungeschaffene Vorbild hinblicke, durch den Hinblick auf welches die schlichte Wahrheit gewonnen wird. Denn die göttliche Idee ist für unsere Vernunft Grund des Sehens (ratio videndi), obschon sie selbst von dem sterblichen Menschen nicht im directen Lichte gesehen wird, sondern nur im reflectirten. Denn wie zum Acte des Sehens dreierlei gefordert wird, nämlich a) lux acuens, erregendes Licht, b) species immutans, und c) exemplar configurans; so ist gleicherweise zur Erkenntniss der Wahrheit dreierlei nöthig: a) besonderer göttlicher Einfluss, b) begreifbare Species, c) im Geiste wiederleuchtende und mit der eingedrückten Species zusammentreffende Configuration der Idee.* Ibid. l. c. num. 4. p. 475 ss.

3) Duns Scot. L. I, dist. III, num. 4. p. 481. Schol.

4) Ibid. distinct. III, quaest. 6. n. 13. p. 526.

5) Ibid. distinct. III, quaest. 4. n. 9. p. 482.

6) Ibid. l. c. n. 9. p. 482. 483.

7) Ibid. l. c. n. 18 23. p. 489 — 491.

8) Duns Scot. Sent. II, dist. 3. 9. 6: *Diese positiven durch sich selbst die Natur bestimmenden Dingheiten* sind eben die Haecceitas.

9) Occam ad l. l. sententiar. dist. 2. 9. 6.

10) Duns Scot. Sentent. l. II, dist. 12. 9. 1.

11) *Ding in der weitesten Bedeutung ist was Washeit (quidditas) ist oder Form oder das Formhabende, also was in sich irgend einen bestimmten Grad der Identität und Qualität hat und welchem reale Existenz entweder wirklich (actu) zukommt oder wenigstens zukommen kann.* Lib. I, distinct. XIX, quaest. I. n. 3. p. 1018. *Ich sage aber reale Existenz; denn die Existenz selbst in weiter Bedeutung ist ein innerer Grad der Essenz oder des, dessen* (Existenz) *sie ist: und es ist einfach unmöglich, dass eine gegenständliche (entweder intelligible oder reale) Essenz ohne ihre innere Art und Weise sei* (es gibt kein Sein ohne die innere Bestimmtheit des Was - Seins), *also ohne Existenz nach einem Was, oder wasliche Existenz (quidditatio).* Libr. I, distinct. VIII, quaest. 2. n. 3. p. 716. *In engerer Bedeutung ist Ding, was in sich selbst existirt, nicht aber nur in einem andern, und als anderes, oder in Beziehung auf anders wie Form, Qualität oder Verhältniss. — In engster Bedeutung endlich ist Ding wirkliches (actuale) Individuum erfüllt* (vollendet) *mit allen seinen Bestimmungen.* Lib. I, distinct. XXXVI, quaest. unic. n. 2 — 15. p. 1261 — 1271. — *Dagegen ist das Nichts, was nichts ist in Beziehung auf sich, theils absolutes Nichts, nämlich entweder nichts wegen Nicht - Dingheit (non-entitas) und also positives und formaliter aus sich unmögliches Nichts; oder Nichts aus den Begriffen, aus denen es zusammengesetzt, welche formaliter verhindern dass es Eins und ein Erkennbares sei, von welcher Art das chimärische Ding ist.* Lib. I, distinct. XLIII, quaest. unic. n. 7. p. 1363. — *Theils ist es nur relatives Nichts oder Nichts per accidens, welchem nicht zukommt wirklich zu existiren, was aber nicht mit sich im Widerspruch steht.* Libr. I, distinct. XXXVI, quaest. unic. n. 14. p. 1271. — *Was mehr eigentlich (Nichts) genannt wird weil es aus sich formales Sein hat, als weil es Nicht-Sein zur Form hat; da es ja nicht das Nicht - Sein selbst als Form hat, sondern als reine Privation.* Lib. II. distinct. I, quaest. 2. n. 3. p. 30. — *Reale Dingheit (entitas) oder substantia metaphysica ist an sich und positiv weder endlich (denn so würde sie Gott nicht gemäss sein) noch unendlich (denn so würde sie der Creatur nicht gemäss sein), sondern muss negativ unendlich, d. h. unbestimmt gefasst werden, nämlich als die Unendlichkeit als solche nicht ausdrücklich setzend, sondern als bestimmbar nach jedem Begriff.* Libr. I, distinct. VIII, quaest. 3. n. 28. p. 745. — *Auf dieselbe Weise ist die metaphysische Substanz weder einfach einzeln (denn so könnte sie nicht in mehren sein), noch einfach allgemein (denn so könnte sie nicht irgendwo zur Einzelheit sich zusammenziehen).* Lib. II, distinct. III, quaest. 5. n. 7. p. 357. *Denn die Natur des dinglichen Begriffs (conceptus entialis) was was einfach an sich ist, ist früher als der Begriff der Einzelheit oder der Allgemeinheit.* Ibid. — *Ferner ist*

die Allgemeinheit die Indifferenz, durch welche das was wahr ist durch sich, dem gemäss es eben diess ist, in höchster Möglichkeit ist, von jedem suppositum gesagt zu werden. Lib. II, dist. III. quaest. I. n. 9. p. 360. *Die Einzelheit aber oder Individuation sagt im Gegentheil nur eine doppelte Negation, nämlich des realen Anderssein in sich (realis alteritas in se) und der Identität in Bezug auf ein anderes.* Libr. II, distinct. III, quaest. 2. n. 1. p. 373. — *Die reale Einheit ist diejenige, welche die eigenthümliche Natur für ein jedes ist gemäss seiner ersten Dingheit (durch welche sie eben diess an sich ist); dagegen ist die Zahl-Einheit (welche die Grundlage der Einzelheit) diejenige, welche der Natur nicht gemäss der ihr eigenen Dingheit innerlich ist, nicht gemäss der Dingheit, welche auf nothwendige Weise in der Natur selbst gemäss ihrer ersten Dingheit eingeschlossen ist, sondern welche ihr zukommt nur aus einer sie zu diesem einzelnen Einen zusammenziehenden Bestimmung.* Libr. II, distinct. III, quaest. I. n. 7. p. 557. *Vorher aber in Bezug auf diese Zusammenziehung widerspricht nichts einfach irgend einer Dingheit durch blosse Privation (d. h. Mangel der Bestimmtheit), sondern der formale Widerspruch des Dinges gegen etwas wird immer durch etwas Positives gegründet.* Libr. II, dist. III. quaest. 2. n. 2. p. 374. — *Die reale Einheit besagt also nicht etwas von der Dingheit und Substanz der Sache absolut Verschiedenes, bestimmt jedoch den Modus des Dinges, wodurch von ihm das Zeichen der Verschiedenheit von sich selbst entfernt wird, nämlich dass es nicht sei ein anderes und ein anderes die Substanz. Dagegen enthält die Einheit der Einzelheit, wie das Prinzip der Zahl heisst, der Möglichkeit nach die Verschiedenheit eines andern und anderen, was in der Substanz dasselbe.* — — *Nicht also entsteht die Zahl aus der Einheit der Continuität, welche der Quantität wesentlich ist, gleichsam als würde zu dieser Einheit eine andere und andere Einheit hinzugefügt, sondern so, dass vielmehr jene erste Einheit der Continuität durch die Theilung des Gedankens in zwei, drei, vier und so fort übergeht und sich so immer mehr von der Einheit selbst entfernt.* Tract. de rer. princ. quaest. XVI, de unitate n. 2 — 17. Tom. opp. II, p. 158 seq. *Die Zahl also deren integrirende Bestandtheile der Vorstellung nach früher zu sein scheinen als das Ganze, ist in Wahrheit der Erkenntniss und Mannigfaltigkeit nach später als die Einheit der Continuation, weil die Vielheit der Theile nur aus der Theilung des Ganzen ist und sein kann.* Ibid. n. 19. l. c. — *Es ist also in den Sachen überhaupt eine dreifache Zahl: a) die essentiale (welche einer jeden Sache das Maass der Dingheit gibt, durch welche sie zählt), welche aus der Theilung der ersten göttlichen Einheit durch verschiedene Grade der Essenzen* (Wesenheiten) *hervorgeht; b) die formale (welche auch die natürliche), nach welcher irgend welche Dinge unter irgend welcher formalen Einheit gezählt werden, an welcher* (Einheit) *sie theilhaben wie Individuen an derselben Species; c) endlich eine accidentale, welche aus der Theilung quantitativer Grösse ist und welche auch mathematische Zahl heisst.* Ibid. n. 20 — 24. *Mathematische Zahl also ist diejenige, durch welche gezählt wird; physische oder natürliche Zahl aber ist diejenige, welche gezählt wird.* Ibid. n. 25. — *Wie also die Zahl auf keine Weise eine absolut andere von der gezählten* (Sache) *verschiedene Sache ist; so ist auch die Zeit nicht etwas von der Bewegung durch die Sache*

selbst verschiedenes; sondern sie besagen schlechthin dieselbe Sache (sowohl die Zahl mit der gezählten Sache, als die Zeit mit der Bewegung), aber nach verschiedenem Begriff (ratio); denn wie die Zahl den Begriff der Verschiedenheit in die Einheit hinzubringt, so bringt die Zeit den Begriff hinzu, welchen der Geist über die Bewegung bildet. Tractat. cit. quaest. XVIII, artic. I. n. 5. — *Die Zahl also, durch welche wir zählen und die Zeit, durch welche wir die Bewegung messen sind in Beziehung auf ihren formalen Begriff in der Seele und von der Seele.* Quaest. cit. artic. I. n. 6. *Ferner ist die Zeit selbst der Materie oder Essenz nach nichts anderes als das Continuum der Dauer oder der Aufeinanderfolge der Bewegung selbst; das Formale aber der Zeit selbst ist die Verschiedenheit eines früheren und späteren in dem Continuum selbst, sowie sie von der Seele durch den Gedanken unterschieden werden. Daraus folgt, dass die Zeit nach dem Begriffe (ratione) ihres Materials (d. h. nach dem Begriffe ihrer Dingheit) ein Continuum oder eine stetige Quantität ist, und dass doch nach dem Begriff der Zahl formoliter discrete Theile in jenem Continuum sind — So reducirt sich also der Begriff des Maasses und des Continuums auf das Discrete, und der Begriff des Discreten auf die Einheit.* Tract. cit. quaest. XX, n. 19. quaest. XXI, n. 34. et quaes'. XXII, n. 4. — *Hieraus also wird klar, dass die Welt ein überaus schöner Baum ist, dessen Wurzel und Saamenkorn die urerste Materie (materia primo - primà), dessen verwelkliche Blätter die Accidenzien, dessen Zweige und Aeste die vergänglichen Creaturen, dessen Blüthe endlich die vernünftige Seele, und dessen Frucht die reine Intelligenz (d. h. die Natur der Engel).* Tractat. de unitate et uno, quaest. VIII, artic. 4. n. 30.

Es geht die Schöpfung der Dinge von Gott aus, nicht durch irgend eine Nothwendigkeit der Essenz, oder der Wissenschaft, oder des Willens, sondern aus reiner Freiheit, welche nicht von irgend etwas ausser sich zum Verursachen (Ursache der Welt zu sein) *bewegt und noch viel weniger bestimmt wird.* — *Füge hinzu, dass Gott, welcher absolut - erstes Agens und wirktchstes Ding (ens actualissimum) ist, nicht irgend eine gegenständliche Potentialität von Seiten der zu schaffenden Dinge voraussetzt, wie z. B. die Kunst die Natur voraussetzt (d. h. Materie und Form) und die Natur selbst wenigstens die Materie voraussetzt.* Quaest. universal. tract. de primo rer. princip. quaest. IV, artic. I. n. 3 — 4. et quaest V, artic. 2. n. 11 — 13. — *Da aber die Creaturen von Gott unmittelbar hervorgebracht werden a) durch den Modus freien Willens, b) durch den Modus unermesslicher Macht ohne allen äusserlichen Beistand oder ein Werkzeug, c) durch den Modus bewirkender und ausdrückender Kunst (effectivae et expressivae artis), und also durch ewige und unendliche Ideen* (quaest. II, cit. artic. 4. n. 32.): *so muss die Washeit (quidditas) oder Dingheit einer jeglichen Creatur schlechterdings als in den Ideen der göttlichen Vernunft (intellectus) existirend gefasst werden.* Lib. I, dist. VIII, quaest. 2. n. 3. et Libr. II, dist. III, quaest. I. n. 4. *Doch haben sie ohne actuale Erzeugung ebenso wenig reales Sein, wie z. B. ein Buchstabe (welcher nur zu Stande kommt, wenn der Verstand als ursprüngliche Ursache und die Hand als Dienerin zusammenwirken) aus dem blossen Begriff des Verstandes reale Existenz gewinnt, wenn die Hand zögert ihn hinzuschreiben.* Libr. I, dist. XXXVI, quaest. unic. n. 15. *Wie also die göttliche Vernunft,*

obschon sie mit einem einzigen einfachen Hinblick ohne Veränderung und Zeitfolge Alles auch das Entgegengesetzte zugleich sieht, doch nicht diese Entgegengesetzten und Widersprechenden als übereinstimmende identische oder ähnliche sieht: so will auch der göttliche Wille, obwohl er durch einen einzigen nicht veränderten oder getheilten, nicht successiven sondern instantaneen Act des Wollens das Entgegengesetzte zugleich will, doch nicht, dass jene zugleich vereinigt (conjunctim), sondern dass sie getrennt (divisim) seien oder sein werden und werden (esse vel fore fierique). Quaest. univers. quaest. III, artic. III, sect. I. n. 20. — *Die metaphysische Materie ist nur der erste Terminus der Schöpfung und also aus sich schlechthin von der untersten Actualität, weil sie nur eine schwache, unbestimmte und bestimmliche Wirklichkeit (actus) hat.* Tract. de unitat. et uno, quaest. VII, artic. I. n. 9. *Die Natur aber strebt immer nach dem Vollkommneren, also nach dem Individuum und dem Einzelnen. — Die Einheit des Universums besteht in der Beziehung und realen Ordnung der Theile gegen einander und gegen das Ganze* (Libr. II. sentent. dist. I, quaest. 4. n. 11.), *am meisten aber in der Harmonie und Uebereinstimmung aller Körper überhaupt sowohl unter sich als beziehendlich auf das Universum selbst: wesshalb auch Aristoteles* Meteor. lib. I, cap. I. *schon richtig bemerkt: diese sublunare Welt hänge schier mit den oberen Bewegungen des Himmelskörpers zusammen (d. h. verhalte sich schier conform), dass also die Kraft desselben Alles regiere.* Commentar. in Aristotel. Meteorolog. libr. I, cap. I. tom. opp. III, p. 2 seq. — *Die Wissenschaft vom Einflusse des Himmels und von den himmlischen Eindrücken ist daher sehr nützlich und schön. Denn sie dient zur Vorauserkenntniss des Zukünftigen, zur Vermeidung vieler Gefahren, zur Wahl der Wohnung und Entdeckung der Quellen und Mineralien.* Ibid. I. c.

Unter allen himmlischen und irdischen Materien ist die edelste die organische Materie des menschlichen Körpers, — der allein wegen der Mischung und im höchsten Grade temperirten Zusammensetzung nicht nur die für sinnliche Gestaltungen empfängliche Seele, sondern auch die verständige und vernünftige Seele als Form sich anschliessen kann. Quaest. univers. quaest. IX, artic. II, sect. 2. n. 49. *Es ist also in einem jeglichen Menschen nur Eine Seele, welche das substantiale Sein und die Form des organischen Körpers gibt. Aber obschon die Seele Eins ist als Essenz, auf dieselbe Weise in welcher es ein und derselbe Mensch ist, welcher lebt, empfindet und denkt; so ist doch formaliter nicht schlechthin dasselbe, wodurch er lebt, wodurch er empfindet und wodurch er erkennt.* Ibid. I. c. n. 56. 57. — *Uebrigens sind freilich alle Sinne Eins als Substanz, nämlich Eine Essenz, Ein Leben, Eine Vernunft; — da ja auch die Seele (wie Gott) durch ihre Essenz thätig ist, doch mit diesem Unterschiede, dass die Thätigkeiten der Seele von ihrer Essenz verschieden sind, da die Thätigkeiten in der Essenz des Menschen nur durch Möglichkeit (per potentiam) sind.* Ibid. quaest. XI, artic. III, sect. 4. n. 32. — *Es empfindet* (nimmt sinnlich wahr) *aber die Seele immer innerhalb des Körpers, so lange sie im Körper ist, obschon das was sie wahrnimmt zuweilen weit ausserhalb des Körpers ist, wie z. B. die Sterne am Himmel: obschon sie selbst auch begehrt mehr dort gegenwärtig zu sein wo das ist was sie liebt, als wo sie selbst*

ist, welche liebt. — Vielleicht empfindet aber die vom Körper getrennte Seele auf eine noch grössere Entfernung als da sie im Körper war und nur durch Information der Sinne empfand. Ibid. quaest. XII, artic. I. n. 4 — 5. — *Da aber der Mensch das das Niedere (nämlich die Thiere) mit dem Höhern (nämlich den englischen Geistern) verbindende Medium ist, — so ist in ihm der Verstand in seiner Actualität so innig allen Sinnen gegenwärtig, dass er in dem Einzelnen, was der Sinn wahrnimmt, sofort das Allgemeine erkennt, was sein eigenthümlicher Gegenstand ist, wie das Einzelne der Gegenstand des Sinnes ist.* Ibid. quaest. XIII, artic. I. n. 5. 6. et artic. II. n. 15. — *Dass aber nur fünf (äusserliche) Sinne sind, wird so a priori bewiesen: weil nämlich die sinnliche Erkenntniss nicht stattfinden kann, als durch die Aufnahme der Gestalt des Gegenstandes im Organ* (Sinneswerkzeuge), *oder Umänderung des Organes vom Gegenstande selbst, und diese Umänderung auf fünf Arten geschieht, nämlich a) entweder nur intentionaliter, d. h. durch Gestalt ohne physische Umänderung des Gegenstandes oder Mediums (wie beim Gesicht); b) oder zugleich mit natürlicher Umänderung des Gegenstandes und des Medii, indem örtliche und zitternde Bewegung vermittelt (wie beim Gehör); c) und d) oder indem Bewegung die Alteration von Seiten sowohl des Objects als des Subjects vermittelt, und zwar mittelbar durch Wärme oder durch Feuchtigkeit (wie beim Geruch und Geschmack); e) oder endlich indem unmittelbare Bewegung die Alteration vermittelt (wie beim Tastsinne). — Hieraus ist klar, dass fünf äussere Sinne gegeben sind; — von denen allen das Gesicht der edelste ist, insofern er am meisten immateriell.* Tractat. de anima, tom. opp. II, p. 486 seq. — *Da jedoch die äussern Sinne nicht ihre eigenen Thätigkeiten erkennen, da weder das Gesicht noch das Gehör sich selbst wahrnimmt, so war es nöthig, dass ausser den äussern Sinnen ein innerer Gemeinsinn wäre, durch welchen wir empfänden, dass wir sehen, hören etc. Dieser Gemeinsinn ist Einer nicht nur durch Benennung (praedicatio), sondern auch durch Einzelheit, und sein Organ ist gleicherweise Eins, nämlich der Kopf oder das Herz; denn der Gemeinsinn geht vom Herzen aus und vollendet sich im Gehirne.* Tractat. de anima l. c. — *Die Seele erkennt sich selbst, indem sie ihre eigene (geistige) Gestalt* (Bild, species) *in sich selbst ausgedrückt findet und betrachtet.* Quaest. univers. quaest. XV, n. 27. — *Also ist das der Zeit nach früher Erkannte der Seele selbst die Seele, aber in verwirrter Erkenntniss; das erste Erkannte aber in der Priorität der Vollendung ist und kann nur sein Gott.* Tractat. de anima l. c. — *Der menschliche Wille, in wieweit er erste Thätigkeit ist, ist frei a) in Hinsicht auf die entgegengesetzten Thätigkeiten (wollen nämlich und nichtwollen); b) er ist auch frei unter Vermittlung jener entgegengesetzten Thätigkeiten in Hinsicht auf die entgegengesetzten Gegenstände, auf welche er sich bezieht; c) er ist darüber hinaus frei in Hinsicht auf die entgegengesetzten Wirkungen, welche er hervorbringt. — Die erste Freiheit ist nicht ohne eine gewisse Unvollkommenheit, weil sie mit einer passiven und veränderlichen Potentialität verbunden ist; die dritte aber kann auch ohne Thätigkeit sein, weil der Wille, auch wenn er nichts bewirkt, doch frei auf seine Objecte sich beziehen* (auf sie zielen) *kann. Also ist nur die mittlere Art der Freiheit ohne Unvollkommenheit, ja nothwendig zur Vollkommenheit.* Libr. I, dist. XXXIX, quaest. V.

n. 15. p. 1301. — *Dem Willen also, insoweit er frei ist, ist wesentlich: a) dass er, wenn er zum Wollen kommt, nicht behindert sei auch das Gegentheil zu wollen (nur nicht zugleich, denn so würde er schlechthin nichts wollen)* l. c. n. 16.; *b) dass irgend eine bekannte Güte des Gegenstandes nicht nothwendig die Beistimmung des Willens verursache, da der Wille frei sowohl dem grösseren Guten als auch dem geringeren beistimmt.* Libr. I, dist. 1, quaest. 4. n. 16.; *c) dass die Ursache des Willens der Wille selbst sei, da es keine Demonstration eines Prinzips gibt.* Libr. I, dist. VIII, quaest. 5. n. 24. *Obschon also die Freiheit, wie sie einfache Vollkommenheit ist, nicht die Fähigkeit zu sündigen, d. h. zu fehlen, ist, so ist sie doch wie sie beschränkte Vollkommenheit ist, zwar die Fähigkeit zu sündigen nicht selbst, aber doch etwas* (ein Theil) *derselben.* Libr. II, dist. XLIV, quaest. unic. n. 2. — *Der geschaffene Wille ist vollkommen gut, wenn er conform ist dem göttlichen Willen nicht nur im Gegenstande sondern auch im Motive, und soviel als möglich auch in der Intension* (Inneren Mächtigkeit). Libr. I, dist. XLVIII, quaest. unic. n. 2. — *Der freie Wille ist schlecht, wenn er durch irgend eine Differenz zusammengezogen* (contracta, zur einzelnen Willensbestimmung motivirt) *dem göttlichen Willen nicht conform ist, sei es aus sinnlicher Leidenschaft, oder aus Irrthum des Verstandes, oder endlich aus directer Verkehrtheit das erkannte Böse dem Guten vorziehend, wenn auch nicht gradezu darum weil es böse ist.* Libr. II, dist. XXXVII, quaest. 2. n. 10. et dist. XLIII, quaest. 2. n. 11. *Immer aber ist ein verderbter Geist sich selber die Strafe.* Dist. XXXVII, cit. quaest. 2. n. 22. — *Es beherrscht aber der Wille zwar nicht das erste (oder nothwendige) Denken, welches allem Wollen vorausgeht, wohl aber jegliches zweite Denken, welches dem Willen untergeben ist.* Libr. II, dist. XLII, quaest. 4. n. 5. — *Uebrigens kann auf natürlichem Wege nicht bewiesen werden, dass die menschliche Seele unsterblich sei, weil nicht bewiesen werden kann, dass sie in Bezug auf Sein oder Nichtsein irgend einem natürlichen Agens nicht untergeben sei.* Libr. II, dist. XVI, quaest. 1. n. 3.

Gott, der Gegenstand der Theologie, ist ein unendliches Ding (ens) und das erste Prinzip aller Dinge; doch nicht unter dem Begriffe der Unendlichkeit, sondern der Göttlichkeit. Prolog. in libros sentent. quaest. III. n. 9 et 10. *Der Begriff der Göttlichkeit ist in sich vollkommner als der Begriff der Unendlichkeit, weil Gott nicht ohne Unendlichkeit begriffen werden kann, wohl aber die Unendlichkeit ohne Gottheit.* Libr. I, dist. III, quaest. 2. n. 8. — *Gott ist also ein Ding (ens), weil er das Sein selbst ist, und dem nicht nur zu sein zukommt: — denn sonst könnte er nicht das erste Prinzip aller Dinge sein, absolut solches.* Libr. I, dist. III, quaest. 5. n. 7. — *Wenn man Gott mit dem innerlichen Modus* (cum modo intrinseco, d. h. als das die Innerlichkeit alles Seienden Ausmachende) *genommen als formalen die intuitive Erkenntniss bestimmenden Gegenstand begreift; so ist es unmöglich dass irgend ein Verstand nicht erkenne, dass er das absolut erste Ding sei und das, welches aller anderen Prinzip ist. Begreift man aber die Realität selbst oder die Unendlichkeit ohne den sie als Gegenstand realer Intuition bestimmenden innerlichen Modus, so ist sie nur ein abstracter Begriff.* Libr. I, dist. VIII, quaest. 3. n. 4. — *Da Gott nicht ein von ihm selbst getrenntes und unterschiedenes Prinzip hat,*

was früher als er selbst ist; – so kann seine E r s t h e i t *(primitas) und* E i n h e i t *nur apagogice bewiesen werden, dadurch nämlich dass man die Unmöglichkeit der entgegengesetzten Annahme, dass Gott nicht sei und dass er nicht das schlechthin erste und Eine Ding sei, beweist.* Quaest. universal. quaest. I, artic. II n. 8. — *Seine* E r s t h e i t *wird daraus bewiesen, dass nothwendig und in Wirklichkeit eins unter den Dingen ist, was schlechthin das Erste nach Wirksamkeit, nach dem Begriff des Zweckes und nach Erhabenheit und dass diese dreifache Ersthelt nur Einer Natur allein zukommen kann.* Libr. I, dist. II, quaest. 2. n. 11. — *Ferner ist die erhabenste* E i n h e i t *des schlechthin und absolut ersten Prinzips wiederum dreifach, nämlich a) Einheit der Substanz, b) Einheit der Gleichheit aller derjenigen, welche in der Substanz selbst sind* (der Attribute der Substanz), *c) Einheit der Einfachheit, die aller Verschiedenheit und Zusammensetzung ledig ist.* Quaest. univers. quaest. I, art. IV, n. 27. — *Gott oder die freie Ursache* v e r u r s a c h t o d e r w i r k t *durch seine Dingheit oder Wissenschaft nicht soviel er kann oder weiss, sondern nur was und wieviel ihm gefällt aus seinem freisten Belieben.* Lib. I. sent. dist. XXXIX, quaest. I. n. 14. — *Daher ist auch alles was Gott vermöge seiner absoluten Macht thut, recht gethan, weil* d e r a b s o l u t e W i l l e G o t t e s d a s h ö c h s t e G e s e t z i s t. Libr. I, dist. XLIV, quaest. unic. n. 2.

§. 206. *Scotisten.*

Dem Duns Scotus schlossen sich im Allgemeinen alle seine Ordensgenossen die Franciskaner an, wie an Thomas von Aquino die Dominikaner, und der Streit der Thomisten und Scotisten gewann durch die Eifersucht der beiden Orden an Heftigkeit. Dabei waren weder die Thomisten noch die Scotisten unter sich einig und es gab bei beiden eine Menge einander wieder leidenschaftlich bekämpfender Unterabtheilungen [1]). Unter den Scotisten waren berühmt: F r a n c i s c u s d e M a y r o n i s, genannt Doctor illuminatus et acutus oder Magister abstractionum, gest. 1325, welcher Commentare zu den Werken von Aristoteles, Augustin, Anselm, Petrus Lombardus u. A. schrieb; H i e r o n y m u s d e F e r r a r i i s; A n t o n A n d r e a e aus Arragonien, genannt Doctor dulcifluus, gest. um 1320; W a l t e r B u r l e i g h (Burlaeus), Doctor planus et perspicuus, gest. nach 1337, bekannt als Gegner Wilhelms von Occam; P e t e r T a r t a r e t u s, J o h a n n e s B a p t i s t a M o n l o r i u s (um 1569 M a j o r.

1) Als ein Beispiel wie verschieden Duns Scotus von seinen Nachfolgern verstanden wurde, mag nur angeführt werden, dass Occam

als *eine Meinung, welche dem subtilen Lehrer von Einigen beigelegt werde*, die Ansicht mittheilt: *dass das Allgemeine eine wahre ausserhalb der Seele realiter von dem Individuum unterschiedene Sache sei, welche aber in dem Individuum realiter existire, realiter vervielfacht und variirt sei.* Occam ad l. I. sententiar. dist. 2. qu. 5.

§. 207. *Roger Baco. Peter von Apono.*

Baconis Opus majus ad Clementem IV. ed. a Sam. Jebb. Lond. 1733. fol. (Lond. 1820.) — Ej. Epp. de secretis artis et naturae operibus atque nullitate magiae. Par. 1542. 8. Vergl. Britische Biographie Bd. IV, S. 616 ff.

Petri Apon. Conciliator differentiarum philosophicarum et praecipue medicorum. Mant. 1472. Ven. 1483. fol. Vergl. K. G. Günther: Leben Peters von Apono, in Canzlers und Meissners Quartalschr. Jahrg. 2. Quart. 4. H. I.

Nicht als Philosoph und Scholastiker, sondern nur als Repräsentant eines die ganze Wissenschaft seiner Zeit negirenden Strebens nach einer Freiheit des Geistes, welche noch nicht gedeihen konnte, ist Roger Baco, geb. 1214 zu Ilchester in der Grafschaft Sommerset, gest. 1292 oder 1294, zu nennen. Er studirte zu Oxford und Paris, beschäftigte sich mit fast allen erreichbaren Zweigen des menschlichen Wissens (wesshalb er Doctor mirabilis genannt wurde), besonders aber mit der zu seiner Zeit gänzlich vernachlässigten Mathematik und mit den in den Schleier des Geheimnisses eingehüllten Naturwissenschaften, und trat 1240 in den Franciskanerorden. Er soll eine Menge Erfindungen gemacht haben (z. B. auch das Schiesspulver erfunden haben), welche seine Zeit nicht zu würdigen verstand, wesshalb er in den Ruf eines Schwarzkünstlers kam und (nach Einigen bis an seinen Tod) von seinem Ordensgeneral im Gefängnisse gehalten wurde. Im J. 1267 sendete er an den Papst Clemens IV. sein Opus magnum, in welchem er auf eine Totalreform der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Anstalten seiner Zeit drang [1]). Er stellte die Sittenlehre als mit der Theologie identischen höchsten Zweck aller menschlichen Erkenntniss dar, eiferte gegen das seichte, oberflächliche und eitle Getreibe der meisten Scholastiker, welche ohne gründliche Kenntnisse nur mit ihrem Verstande zu glänzen suchten, verwarf die stete Berufung auf Autoritäten, welche den Mangel eigenen

Denkens ersetzen sollten, und erkannte zwar den Aristoteles als grossen Philosophen an, verschmähte aber die gangbaren schlechten Uebersetzungen und elenden Abschriften derselben, welche nur zu Missverständnissen und Verwirrung der Begriffe Veranlassung gäben. Von seinen zahlreichen Schriften sind nur einige gedruckt worden. — Als Anhänger des Baco und des Albertus Magnus wird Peter von Apono, geb. 1250, gest. 1315, genannt, welcher eine Ausgleichung der verschiedenen Ansichten, welche unter Philosophen und Aerzten herrschten, versuchte. Er war besonders durch die Araber gebildet.

1) Auf sein dem Papste Clemens IV. überreichtes Opus majus soll Baco keine Antwort erhalten haben. Er schrieb daher sein Opus minus, und da auch dieses unbeantwortet blieb, so arbeitete er das ganze Werk zu einem Opus tertium um. Cousin hat von dem Opus minus Bruchstücke und das ganze Opus tertium wieder aufgefunden. Derselbe hat auch Untersuchungen des Baco über die Physik und Metaphysik des Aristoteles entdeckt. Vergl. Hannöv. Zeit. 1836, No. 193. und Lit. Zeit. 1836. No. 35.

§. 208. *Raimund Lullius. Arnoldus de Villa nova.*

R. Lulli opp. omnia. Ed. Salzinger. Mogunt. 1721 42. X Voll. fol. — Ej. opp. ea, quae ad inventam ab ipso artem universalem pertinent. Argent. 1598. 8. — Vergl. Jacobi Custerer de Raymundo Lullio diss., in Actis S. S. Antverp. T. V, p. 697. — Perroquet: Vie de R. Lulle. Vendome 1667. 8. — J. H. Alstaedtii Clavis artis Lullianae et verae Logicae. Argent. 1609. 8. — Brucker hist. phil. p. 1353 sq.

Arnoldi ab Villa nova opp. omnia cum Nic. Taurellii annotatt. Bas 1585. fol.

Näher steht der Philosophie Raimund Lullius, Doctor illuminatissimus et magnus inventor artis genannt, weil die von ihm erfundene Allgemeine Erfindungskunst ein Versuch war gleichsam einen Generalbass des Denkens herzustellen, d. h. die Kunst alle möglichen Combinationen allgemeiner Gedankenbestimmungen in abstracto aufzufinden. Die Gedankenbestimmungen werden mit Hilfe eines Schema's äusserlich zusammengestellt, und dem Denker bleibt es überlassen dieselben innerlich zu vermitteln, wenn dieses überhaupt nöthig erscheint. Da diese innerliche Vermittlung aber grade die Aufgabe aller wahren Wissenschaft ist, so ist die grosse Kunst des Lullius auch ohne wahren Werth für die Wissenschaft [1]. Raimund Lullius, um

1234 zu Majorka geboren, bestimmte sich nach einer in üppigem Wohlleben verbrachten Jugend zum Missionär des Christenthums unter Juden, Mohamedanern und Heiden, trieb sich als solcher unter vielen Gefahren umher, indem er sich einer directen göttlichen Berufung zu diesem schweren Amte rühmte, hielt sich längere Zeit auch in Paris auf und suchte sich mit seiner Erfindung der grossen Kunst, die er durch eine Vision vom Himmel empfangen haben wollte, Ansehn zu verschaffen, ja dieselbe zu einer Reformation aller Wissenschaften anzuwenden, und starb endlich 1315 in Folge der Misshandlungen, die er auf seiner letzten Bekehrungsreise erfahren, auf dem Wege von Afrika nach Spanien. Er wurde als Märtyrer und Heiliger anerkannt. Lullius fand eine Menge Anhänger, Lullisten genannt, welche so wenig wie er selbst zur Förderung der Wissenschaft beitrugen. Als einer der aufgeklärtesten wird der Arzt Arnoldus de Villa nova, gest. 1312, der Gehilfe des im vorigen §. erwähnten Peter von Apono, genannt [2].

1) Das Schema dessen sich Lullius bei seiner Kunst der Erfindung bediente, bestand aus sechs concentrischen Kreisen, die im Mittelpunkte untereinander befestigt und um den Mittelpunkt beweglich waren. Auf diese Cirkel waren die untereinander combinirbaren Gedankenbestimmungen eingeschrieben, und sowie die Cirkel gedreht wurden, stellten sich andere und andere Combinationen dem Auge dar. Der äusserste feste Kreis, auf welchem sich die fünf andern bewegen und welchen Lullius den *Schlüssel der Erfindung* nannte, enthält die Fragen: *Utrum quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quomodo, ad aliud.* Der zweite Cirkel enthält die neun Klassen des wesentlichen Seins: *Esse elementare, instrumentale, divinum, angelicum, coeleste, humanum, imaginar., sensibile, vegetabile.* Der dritte Cirkel umfasst die neun Prädicamente des physischen Seins: *Substantia: quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, habitus, situs, tempus, locus.* Der vierte Cirkel enthält die Bestimmungen der moralischen Accidenzien in neun Klassen, je eine Tugend und ein Laster. Der fünfte und sechste Cirkel umfasst die Praedicata entium physica et metaphysica, tam absoluta, quam respectiva; und zwar die absoluta nach der dreigliedrigen Haupteintheilung in essentia, unitas, perfectio; die respectiva nach der gleichfalls dreigliedrigen Haupteintheilung von definitio, divisio, collectio. Zu dem Schema kam noch eine Anweisung zum Gebrauch desselben.

2) Später hat sich Jordanus Bruno die Verbesserung der Lullius'schen Erfindungskunst angelegen sein lassen.

Vierte Abtheilung der Scholastiker.

§. 209. *Wilhelm Durand.*

Guil. Durandi Comment. in Magistr. sentent. Par. 1508. Lugd. 1568, fol. — Vergl. Launoii Syllabus rationum, quibus Durandi causa defenditur, in opp. T. I, P. I.

Noch bestimmter als durch Duns Scotus wurde der Realismus durch Wilhelm Durand (Durandus de sancto Porciano) dem Nominalismus in die Hände geführt. Dieser wurde zu St. Pourçain in Clermont geboren, trat in den Dominikanerorden, ward 1326 Bischof zu Meaux und starb 1332. Er war anfangs ein Anhänger des Thomas, bekämpfte aber später dessen Lehre und zeichnete sich durch die Leichtigkeit, mit welcher er schwierige Aufgaben zu lösen verstand, so aus, dass er den Beinamen Doctor resolutissimus erhielt. — Er suchte zu zeigen, dass die Wahrheit nichts andres sei, als *ein Verhältniss Desselben zu sich selbst nach dem Sein im Begriff (esse apprehensum) und nach dem realen Sein. Woraus geschlossen wird, dass die Wahrheit ein Verstandesding (ens rationis) sei, weil das was einer Sache nur nach dem Verstandessein attribuirt wird, ein Verstandesding ist. Die Wahrheit ist also formaliter gesagt nicht in den Sachen, sondern im Verstande, und zwar nicht subjective, sondern nur objective* [1]). Demgemäss unterschied Durand weiter das nur im Verstande existirende Verstandesding von dem in re extra existirenden realen Dinge, und erkannte, dass die realen Dinge von einander unterschieden seien, wenn sie auch im Begriffe als dasselbe sich darstellen [2]). Das Gedankending ist nun allgemein, das reale individuell. Durch das Dasein ausser dem Gedanken wird das Allgemeine individuell, so dass das Prinzip der Individuation nichts anderes als der Grund vom (realen) Dasein eines Dinges ist, d. h. die Thätigkeit des in der Natur vorhandenen, Individuen hervorbringenden Dinges [3]). Durch den letzten Satz schliesst sich Durand allerdings noch den Realisten an, aber die vorhergehenden Reflectionen konnten sehr wohl vom Nominalismus benutzt werden, es kam nur darauf an, einen

andern naheliegenden Schluss aus ihnen zu ziehen. In seinen Ansichten wich Durand übrigens vielfach von den Bestimmungen der Kirchenlehre ab, und er entzog sich der Verketzerung nur durch seine im voraus erklärte Unterwerfung unter das Urtheil der Kirche.

1) Durandus in Magitr. sentent. l. I, dist. 19. qu. 14.
2) Ibid. dist. 19. qu. 5. dist. 32. qu. 1.
3) Ibid. l. II, dist. 3. qu. 2.

§. 210. *Wilhelm Occam.*

Guil. Occam Quaestiones et decisiones in IV libb. sentent. Lugd. 1495. fol. Centiloquium theologicum. Ibid. 1496. fol. Summa totius logicae. Par. 1488. Oxon. 1675. 8. u. a.

Der scharfsinnige Wiederhersteller des gänzlich daniederliegenden Nominalismus war Wilhelm Occam, der zu Occam in der englischen Grafschaft Surrey geboren wurde, ein Schüler des Duns Scotus war und in den Franciskanerorden trat. Er wagte es in dem Kampfe der Hierarchie gegen die weltliche Gewalt die Sache der Fürsten zu ergreifen und das Ansehn des Papstes in seine Grenzen, d. h. auf die rein kirchlichen Angelegenheiten zurückzuweisen. So stand er als Lehrer zu Paris dem Könige Philipp dem Schönen von Frankreich gegen den Papst bei, trat als Provinzial der Minoriten in England auf einem Ordensconvente zu Perugia 1322 und auf der Universität Bologna kühn und kräftig den Anmassungen des Papstes entgegen und unterstützte endlich den Kaiser Ludwig den Baier ebenfalls gegen den Papst. Als er wiederholt wegen dieser Kühnheit mit dem Kirchenbann belegt wurde, so floh er zu Ludwig und empfahl sich in dessen Schutz mit den Worten: *Vertheidige du mich mit dem Schwerte, ich werde dich mit der Feder vertheidigen.* Ludwig nahm ihn als Freund und Rathgeber auf und beschirmte ihn bis an seinen 1347 zu München erfolgten Tod, in welchem Jahre auch der Kaiser starb.

§. 211. *Fortsetzung.*

Schon die Stellung, welche Occam öffentlich gegen die herrschende Kirchenpartei einzunehmen wagte, charakte-

risirt ihn als einen selbständigen und kühnen Geist, noch mehr aber geschieht diess durch die Opposition, in welche er sich gegen den die Geister beherrschenden Realismus stellte. Mit Ernst, Scharfsinn und einer der Wichtigkeit des Gegenstandes angemessenen Genauigkeit und Ruhe greift er den Realismus in seiner Basis an, indem er zur Untersuchung der Frage schreitet: *Ob das was unmittelbar und zunächst mit dem Ausdrucke des Allgemeinen und Einnamigen* (universalis et univoci, welches unter Einem Namen viele Einzelne begreift) *bezeichnet wird, eine wahre Sache ausserhalb der Seele sei, welche denen* (Dingen) *innerlich und wesentlich ist, denen sie gemein ist, und von ihnen als Einnamige realiter unterschieden ist* [1]*?* Die Gründe nun, welche für Bejahung dieses Satzes von den Realisten angeführt worden sind, wiederholt Occam und widerlegt sie. Mit der grössten Sorgfalt untersucht er aber die Ansicht des Duns Scotus, als des scharfsinnigsten Denkers vor ihm. Er stellt diese Ansicht fest, wie §. 205. berichtet worden, und sucht sie dadurch zu widerlegen, dass er zeigt, dass dasjenige was Scotus nur als formalen Unterschied bezeichnete, ein realer Unterschied sein müsse, und dass die *zusammenziehende Differenz*, welche Scotus als Prinzip der Individuation der Natur gegenüberstellt, nur ein Gedankending sein, mithin auch nicht den realen Dingen inhäriren könne, dass sich die Einheit des Einzelnen und die Einheit des Allgemeinen widersprechen, und dass mithin das Gedankending nur als Allgemeines, das ausser dem Gedanken wirklich existirende nur als einzelnes Ding sei. Als seine eigene Ansicht und als Resultat seiner Untersuchung der realistischen Ansichten spricht Occam aus: *Es ist eine schlechthin falsche und absurde Meinung, dass das, was unmittelbar und zunächst durch den Ausdruck eines Allgemeinen und Einnamigen bezeichnet wird, eine wahre Sache ausser der Seele sei, welche denen innerlich und wesentlich wäre, denen sie gemein und gleichnamig ist, und die dennoch von diesen realiter verschieden wäre. Das Allgemeine also, welches von der einzelnen Sache ausgesagt wird, ist weder die*

ganze Sache, noch ein Theil der Sache[2]. — *Es kann mit Wahrscheinlichkeit (probabiliter) gesagt werden, dass das Allgemeine nicht etwas Reales ist, welches weder in der Seele noch ausser der Seele subjectives Sein hat, welches aber objectives Sein hat, weil es das Erkennen selbst in der Seele ist, und also ein Gebild (fictum) ist, welches auf die Art objectives Sein in der Seele hat, auf welche Art die Sache selbst subjectives Sein ausser der Seele hat, — so dass der Verstand, wenn er eine Sache ausserhalb der Seele wahrnimmt, im Geiste eine ähnliche Sache bildet, welche er wegen jener Aehnlichkeit als indifferent auf alle Einzelnen sich beziehendes Urbild (exemplar) für die Sachen ausserhalb der Seele setzen kann, welche ein ähnliches subjectives Sein ausserhalb des Verstandes haben. Und auf diese Weise ist das Allgemeine nicht durch Zeugung, sondern durch Abstraction, welche nichts als eine Fiction ist. — Wem diese Meinung über derartige Gebilde in objectivem Sein nicht gefällt, der kann festhalten, dass der Begriff und jegliches Allgemeine eine subjectiv im Geiste existirende Qualität ist, welche ihrer Natur nach ein Zeichen der Sache ausserhalb ist, sowie das Wort ein Zeichen der Sache nach der Willkühr desjenigen der es festsetzt. — Nach dieser Meinung muss zugegeben werden, dass jegliches Allgemeine und höchste Gattung wahrhaft eine einzelne Sache ist existirend als Sache der bestimmten Gattung; doch ist diese Sache universal per praedicationem* (d. h. insofern sie ausgesagt wird von etwas) *nicht für sich sondern für die Sachen, welche sie bezeichnet. Und so ist die Ordnung der praedicamentalen Substanz Ein Zusammengesetztes oder Aggregat aus vielen Qualitäten, welche sich als oberes und unteres verhalten, d. h. dass eins in jener Ordnung nach seiner Natur für mehre, das andere für wenige ein Zeichen ist*[3]. Diese und noch andere dem Realismus entgegenstehende Ansichten führt Occam an ohne sich für die eine oder die andere bestimmt zu entscheiden. *Diess aber*, sagt er, *halte ich fest, dass kein Allgemeines, wenn es nicht etwa Allgemeines durch willkührliche Einrichtung*

ist, ein auf irgend eine Weise ausserhalb der Seele Existirendes ist, sondern dass alles das, was seiner Natur nach von mehren ausgesagt werden kann, objectiv oder subjectiv im Geiste (in mente) ist, und dass nichts derartiges zur Essenz oder Quiddität irgend einer Substanz gehört[4]). — *Die Idee ist etwas vom thätigen intellectuellen Prinzip Erkanntes, auf welches hinblickend das active Prinzip etwas im realen Sein vernünftig hervorbringen kann.* — *Die Idee ist nicht die göttliche Wesenheit. Die Ideen sind in Gott nicht subjectiv* (als Subjecte) *und realiter, doch sind sie in ihm objectiv gleichsam etwas von ihm Erkanntes, wesshalb die Ideen selbst von Gott hervorbringbare Sachen sind.* — *Die Ideen sind unterschieden von allen machbaren Sachen, sowie die Sachen selbst unter sich verschieden sind.* — *Die Ideen sind Ideen der Einzelnen und nicht der Allgemeinen, daher sind sie selbst nur einzelne ausser den producirbaren und nichts anderes.* — *Ideen der Gattung und des Unterschiedes und anderer Universalien gibt es nicht, ausser wenn gesetzt würde, dass die Universalien gewisse in der Seele subjectiv existirende Sachen seien, die den Sachen ausserhalb nur per praedicationem gemein sind*[5]). — Man sieht hieraus, dass der Nominalismus keineswegs die Ideen als Universalien nimmt und ihnen mit diesen das reale Sein abspricht, sondern er unterscheidet sie bestimmt von denselben und fasst sie als ebenso einzeln individuell auf wie die realen Dinge selbst um diese von jenen ableiten zu können. Auch Thomas unterschied die Universalien im menschlichen Verstande von den Ideen in Gott, aber er betrachtete realistisch auch diese als Allgemeinheiten: die Allgemeinheiten in der menschlichen Vernunft sind den Allgemeinheiten in der göttlichen Vernunft nicht identisch, sondern nur ähnlich und mit diesen durch die Dinge vermittelt. Dagegen sind nach Occam die Universalien im menschlichen Verstande nur Bezeichnungen (nach Uebereinkunft oder Willkühr) für die Dinge und damit auch für die Ideen, und er lässt es unbestimmt, ob sie nur objectiv sind, oder ob sie subjectiv sind. Im letztern Falle wären sie selbst in Wahrheit

ebenso Einzelne wie die Ideen und wie die realen Dinge, so dass sie, diese Einzelnen, nur benutzt würden zu allgemeinen Bezeichnungen, wie auch die Worte ja an sich ebenso einzeln bestimmt sind wie die Dinge, aber willkührlich oder nach Uebereinkunft benutzt werden um viele Dinge zu bezeichnen. Indem Occam die Ideen selbst als Einzelne annahm, so lag in ihnen auch zugleich der Grund der Individualität der nach ihnen geschaffenen Dinge, und die den Realisten nöthige Annahme eines besonderen Prinzips der Individuation war unnöthig.

Unter den Gründen, welche die Realisten für die Realität der Universalien angegeben, erwähnt Occam als die bedeutsamsten auch die, dass man reale Universalien annehmen müsse, damit das eine auf wesentliche Weise von dem andern ausgesagt werden könne (wenn die Universalien nicht real sind, so können sie auch nicht als wahr von den realen einzelnen Dingen prädicirt werden), und (was hiermit zusammenhängt) damit es eine Wissenschaft von den Sachen und Definitionen der Sachen gebe (denn man kann nur in Universalien denken; sind dieselben nun nicht real, so kommt man niemals dazu in ihnen eine Wissenschaft und eine richtige Definition der realen Sachen zu besitzen). Fast alle Realisten hatten sich auf diesen Beweis für die Realität der Universalien gestützt. Occam wies ihn zurück. *Aber das erste*, sagt er: *gilt nicht, weil das Universale, wenn es als der Sache innerlich und von der einzelnen Sache realiter verschieden gesetzt wird, ein Theil der Sache sein muss. Aber der Theil kann nicht wesentlich von der Sache prädicirt werden, sowie weder die Materie noch die Form wesentlich von dem Zusammengesetzten prädicirt werden. Also, wenn etwas von der Sache prädicirt wird, so muss es nicht für sich, sondern für die einzelne Sache stehen.* (Nach den Realisten wird das Universale in der Definition an die Stelle des ihm adäquaten Wesens in der einzelnen Sache gesetzt, supponirt.) *Eine solche Supposition kann aber stattfinden, wenn etwas gesetzt wird was nicht die ganze Sache und nicht ein Theil der Sache ist. Also ist nicht nöthig wegen*

der Möglichkeit richtiger Urtheile (propter praedicationem salvandam) anzunehmen, ein solches Prädicat sei irgend ein von der Sache verschiedner und ihr doch innerlicher Theil. — Gegen den zweiten der beiden angeführten Gründe bemerkt Occam: *Reale Wissenschaft findet nicht bloss von den Sachen statt als solchen, welche unmittelbar gewusst werden, sondern auch von dem was ausser den Sachen ist und doch für sie gesetzt wird.* Diess sieht man schon in der Logik, *weil die Wissenschaft, sie mag real sein oder rational, nur auf Sätze sich bezieht als auf das was gewusst wird, weil allein die Sätze gewusst werden. Es kommt also bei der realen Wissenschaft nicht darauf an, ob die Termini des gewussten Satzes Dinge ausserhalb der Seele sind, oder ob sie nur in der Seele sind, wenn sie nur für die Sachen ausserhalb selbst stehen. Und also braucht man nicht einer realen Wissenschaft wegen solche realiter von den einzelnen Dingen unterschiedene, universale Dinge zu setzen.* Die Ansicht des Nominalismus ist also, dass wenn auch die Zeichen für die Dinge durchaus willkührlich und ohne Realität sind, doch eine wahre Wissenschaft zu Stande kommen könne, insofern jene willkührlichen Zeichen (die Universalien) ja eben die realen Dinge bedeuten. *Die reale Wissenschaft,* sagt Occam: *unterscheidet sich nicht dadurch von der rationalen, dass sich die reale Wissenschaft auf Sachen bezieht, so dass die Sachen selbst die gewussten Sätze oder deren Theile sind, sondern dadurch, dass in der realen Wissenschaft die Theile, nämlich die Termini der gewussten Sätze, für die Sachen gesetzt werden, während sie in der rationalen Wissenschaft für andere Termini stehen*[6]). — Occam legt seiner Ansicht gemäss, dass nur die als individuelle Einzelne existirenden Dinge, d. h. die Dinge wie sie von den Sinnen wahrgenommen werden, Realität haben, besonderen Werth auf die Erkenntniss, wie sie unmittelbar aus der sinnlichen Anschauung hervorgeht. Diese *intuitive Erkenntniss* bezeichnet er als *eine solche Erkenntniss der Sache, durch welche gewusst werden kann, ob eine Sache sei oder nicht sei, weil wenn die Sache ist,*

der Verstand sogleich urtheilt, dass sie sei, wenn er nicht etwa durch Unvollkommenheit jener Erkenntniss verhindert wird. Auf ähnliche Weise ist die intuitive Erkenntniss eine solche, welche, wenn solche erkannt werden, deren eins dem anderen inhärirt, oder eins vom andern räumlich entfernt ist, oder die sich auf andere Weise gegen einander verhalten, sogleich weiss, ob eine Sache inhärirt oder nicht etc. Der intuitiven Erkenntniss setzt Occam die abstractive entgegen, als *vermöge welcher von einer betreffenden Sache nicht evident gewusst werden kann, ob sie sei oder nicht sei, und daher abstrahirt die abstractive Erkenntniss von der Existenz und Nichtexistenz.* Auch Nichtsinnlichwahrnehmbares, wie unser Wollen und Empfinden, wird intuitiv erkannt, und so leitet Occam alle Erfahrung und Wissenschaft von der Anschauung (Intuition) ab [7]). Im Allgemeinen definirt er die Wissenschaft als *evidente Erkenntniss des nothwendigen Wahren, welche verursacht* (bewirkt) *werden kann, indem die Prämissen durch schliessendes Denken (per discursum syllogisticum) auf das Wahre angewendet werden.* Jene Prämissen sind dann die Erfahrungen.

Auf einer so beschränkten Erkenntnisslehre ruhend war der Nominalismus unfähig ein philosophisches System zu construiren. Daher enthielt sich Occam desselben auch fast gänzlich, er spricht positive Bestimmungen selten und dann nur als Ansichten und Meinungen, nicht als unumstössliche Ueberzeugung aus. Seine Aufgabe war vielmehr eine Kritik des Realismus. Auch auf das Gebiet der Theologie verfolgte Occam den Realismus und suchte zu zeigen, dass die Beweise, welche man für das Dasein Gottes, für dessen Einheit, Unendlichkeit, Freiheit u. dergl. vorgebracht hatte, unhaltbar wären. Die Kirchenlehre selbst sucht er jedoch zu schonen, indem er die berührten Lehren für Gegenstände des Glaubens erklärt und sagt, *dass unter die Autorität der heiligen Schrift oder die Tradition der Kirche alle Vernunft gefesselt werden müsse* [8]). Dennoch schien dieselbe schon dadurch gefährdet, dass er die Gründe, mit denen ihre Vernünftigkeit bisher dargethan

worden war, widerlegte, ohne andere an die Stelle zu setzen, und dass er bei mehren Gelegenheiten die Behauptung aussprach, dass man mit denselben Vernunftgründen, mit denen man die Kirchenlehre zu demonstriren gesucht, auch die gegentheiligen Lehren behaupten könne. So sagte er z. B., dass Gott das vollkommenste Wesen sei, könne nicht a priori demonstrirt werden, und er könne auch wenn er das vollkommenste Wesen wäre, dennoch endlich sein[9]; — die Annahme mehrer ersten Wirkenden enthalte nichts Widersprechendes und es sei noch zweifelhaft ob es nicht mehre Welten gebe und dann könne es auch mehre Weltschöpfer geben[10]) u. dergl. Wie die Universalien nach Occam nicht die Dinge selbst sind und kein identischer Ausdruck der Realität der Dinge, so sind auch alle Begriffe, deren man sich zur Bezeichnung des göttlichen Wesens bedient, nicht Gott selbst, und insofern diese Begriffe erkannt werden, so wird in Wahrheit etwas anderes erkannt, was Gott nicht ist — Gott selbst ist also schlechthin unerkennbar[11]).

1) Occam Comment. in lib. I. sentent. dist. II, qu. 4. Occam fügt hinzu: *Zu dieser Frage ist Eine Meinung, dass jegliches Allgemeine eine ausser der Seele realiter in jedem Einzelnen existirende und von jedem Einzelnen und jedem andern Allgemeinen realiter unterschiedene Sache sei, so dass der allgemeine Mensch Eine wahre ausser der Seele realiter in jedem einzelnen Menschen existirende Sache ist, und realiter von jedem* (einzelnen) *Menschen und vom allgemeinen Thiere und von der allgemeinen Substanz und so von allen Gattungen und Arten, subalternen und nicht subalternen, unterschieden wird. Und diess nach jener Meinung, dass wieviele Universalien von etwas Einzelnem prädicirt werden, soviele in diesem Einzelnen realiter unterschiedene Sachen sind, deren jede realiter von der andern und von jenem Einzelnen unterschieden wird, und dass alle jene Sachen in sich auf keine Weise vervielfältigt werden, wieviel auch die Einzelnen vervielfältigt werden, welche in jeglichem Individuum derselben Art sind.*

2) Occam Comment. in lib. I. sentent. dist. 2. qu. 4.

3) Ibid. quaest. 8.

4) Ibid.

5) Ibid. l. I, dist. 35. qu. 5.

6) Ibid. dist. 2. qu. 4.

7) Occam Prolog. in libr. I. sentent. qu. 1. Occam widerlegt die gewöhnliche Ansicht, als gehe die intuitive Erkenntniss nur auf das

Existirende und Gegenwärtige, während die abstractive auf Existirendes und Nichtexistirendes gleichermassen gehe etc. *Die intuitive Erkenntniss*, sagt er: *kann sowohl sensitiv als intellectiv sein. Jede absolute durch Ort und Subject von einer andern absoluten Sache verschiedene Sache kann durch göttliche Macht ohne die andere existiren, weil es nicht wahrscheinlich ist, dass Gott, wenn er eine im Himmel existirende absolute Sache zerstören will, gezwungen sei eine andere auf der Erde existirende Sache zu zerstören. Aber die intuitive Erscheinung, sowohl die sensitive als die intellective Erscheinung ist eine absolut durch Ort und Subject vom Object unterschiedene Sache, wie wenn ich intuitiv einen am Himmel existirenden Stern sehe, diese intuitive Erscheinung, sie mag sensitiv oder intellectiv sein, eine absolute durch Ort und Subject von jenem gesehenen Object unterschiedene Sache ist: also kann jene Erscheinung bleiben, wenn auch der Stern zerstört wird. — Die intuitive und abstractive Erkenntniss unterscheiden sich durch sich selbst und nicht in Bezug auf die Objecte und ihre Ursachen, welche sie auch sein mögen, obschon naturgemäss die intuitive Erkenntniss nicht ohne die Existenz der Sache sein kann, welche Eine bewirkende Ursache der intuitiven Erkenntniss ist, mittelbar oder unmittelbar, — die abstractive Erkenntniss aber naturgemäss sein kann, wenn auch die Sache schlechthin zerstört ist.*

8) Occam in lib. I. sentent. dist. 2. qu. 1.

9) Occam Quodlib. VII, qu. 21.

10) Occam Centilog. theolog. fol. 1. Quodlib. I, qu. 1.

11) Occam in lib. I. sentent. dist. 3. qu. 2.

§. 212. *Realisten und Nominalisten.*

Joh. Salaberti Philosophia Nominalium vindicata, oder Logica in Nominalium via. Lut. Par. 1651. 8. (Im Auszug in Cramers Fortsetzung von Bossuets Einleitung in die Gesch. etc. Bd. VII, S. 867 ff.) — Ars rationis ad mentem Nominalium. Oxon. 1673. 12.

Gualterus Burlaeus: De vita et moribus philosophorum et poetarum. Colon. 1427. 4. Norimb. 1477. und öfter. — Vergl. Heumanns Acta philoss. St. 14, S. 282 ff.

Thomae de Bradwardina De causa dei contra Pelagium et de virtute causarum libb. III. Ed. Henr. Savile. Lond. 1618. fol.

Thomae Argent. Comment. in libb. IV sentent. Argent. 1490. fol.

Marsilii Ingenui Comment. in libb. IV sentent. Hagen. 1497. fol. — Vergl. Dan. Ludw. Wundt: Commentatio histor. de Marsilio ab Inghen. Heidelb. 1775. 8. auch in G. E. Waldau's: Thesaurus bio- et bibliograph.

Joh. Buridan: Summula de dialectica. Par. 1487. fol. Compendium logicae. Ven. 1499. fol. Quaestiones in X libb. Ethicorum Aristotelis. Par. 1489. fol. Oxon. 1637. 4. Quaestiones in Politica Aristot. Par. 1500. fol.

Petri de Alliaco Quaest. super IV libb. sentent. Argent. 1490. fol. — Vergl. Du Pin: Petri de Alliaco vita, in den Gersonianis T. I. opp. Gerson. p. 37.

Bielii Epitome et collectarium super IV libb. sentent. Tub. 1495. II Voll. f. Epitome scripti Guil. Occam circa II priores libros sentent.

Unter den Gegnern des Nominalismus, welche aber weniger auf eine directe Widerlegung desselben als auf eine Abweisung der dem Realismus gemachten Vorwürfe ausgingen und dem Nominalismus Concessionen machten, zeichnete sich besonders Walter Burleigh (s. §. 206.) aus, welcher die Realität der Universalien dadurch zu demonstriren suchte, dass er darauf hinwies, wie die Natur eigentlich nicht die Individuen, sondern die Gattungen zum Zweck habe, der Zweck der Natur aber durchaus auf das Reale gehen müsse, wie die auf das Wirkliche gerichteten unmittelbaren Begierden des Menschen auf das Allgemeine (z. B. der Hunger auf Speise überhaupt, nicht auf eine bestimmte Speise) gerichtet seien und wie alle sittlichen Institutionen das Allgemeine, nicht das Einzelne zum Gegenstande hätten [1]). In allen diesen Fällen erscheint das Individuelle nur als Mittel, das Allgemeine als Zweck. Dem Nominalismus gibt Walter zu, dass die Universalien nur in der Abstraction genommen leere Namen seien, behauptete aber, dass sie in den Dingen wahrhaft real existirten. Diess hatte im Wesentlichen schon Duns Scotus behauptet. — Thomas von Bradwardin, gest. 1349 als Erzbischof von Canterbury, schrieb gegen Occam, der der Annäherung an den Pelagianismus beschuldigt wurde. — Thomas von Strassburg, Generalprior des Augustiner-Eremiten-Ordens, gest. 1357, war ein eifriger Anhänger des Aegidius Colonna und suchte den Realismus dem Nominalismus zu versöhnen. — Marsilius von Inghen, wahrscheinlich des ebengenannten Schüler, welcher Domherr zu Köln, Lehrer zu Paris und endlich erster Rector und Professor an der neuerrichteten Universität zu Heidelberg war, gest. 1396, unterschied wie die Nominalisten blosse Gedankendinge und unabhängig vom Denken existirende reale Dinge, schloss sich aber übrigens wahrscheinlich dem Realismus an.

Die berühmtesten Anhänger des Nominalismus waren dagegen folgende: Johann Buridan aus Bethune, der Schüler Occams, 1327 Rector der Universität Paris, bearbeitete vorzugsweise die Logik nnd Ethik. In

der letzteren behauptete er die Unentscheidbarkeit der Frage, ob sich der Wille unter gleichen Umständen zu einem von zwei Entgegengesetzten zu entscheiden vermöge? Wenn der Wille es nicht vermag, so ist er nicht frei, sondern äusserlich bestimmt; vermag er es, so geschieht es, ohne dass sich der Wille bestimmt, indem die Gründe für und wider als gleich stark angenommen sind, er ist also wieder äusserlich bestimmt. So entscheidet sich die Vernunft für einen alle Freiheit aufhebenden Determinismus, während Autorität und Erfahrung sich für den Indeterminismus erklären [2]). — Peter d'Ailly (de Alliaco), geb. zu Compiegne 1350, Kanzler der Universität Paris, Gross-Almosenieur von Frankreich, Bischof zu Cambray und zuletzt Cardinal, wegen seiner hochgepriesenen Gelehrsamkeit aquila Franciae und wegen seines Glaubenseifers indefessus a veritate aberrantium malleus genannt, gest. 1425, suchte die Möglichkeit speculativer Erkenntniss und die Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntniss darzuthun, und entfernte sich hierin von Occam. — Sonst werden als Nominalisten noch genannt: der Engländer Robert Holcot, gest. 1349; der General des Augustinerordens Gregor von Rimini, gest. zu Wien 1358; Richard Suisset oder eigentlich Suinshead, Lehrer zu Oxford um 1350; Heinrich von Hessen, wie der vorhergehende auch durch mathematische Kenntnisse ausgezeichnet, gest. 1397; Heinrich von Oyta; Nicolaus Oramus oder Oresmius, gest. 1382 als Bischof von Lisieux; Matthäus von Krakau oder eigentlich Chrochove in Pommern, gest. 1410; Gabriel Biel aus Speier, Propst zu Aurach, Professor zu Tübingen, gest. 1495, welcher einen bündigen Abriss von Occams Nominalismus verfasste.

1) Cf. Gualt. Comment. in Aristot. physic. tract. 1. c. 2.

2) Buridans Esel, der zwischen zwei Heubündeln von gleicher Güte verhungert, oder gleich hungrig wie durstig zwischen Futter und Getränk verschmachtet, ist bekannt genug, findet sich aber nicht in den Schriften des Buridan, sondern ist wahrscheinlich eine witzige Versinnlichung des oben angeführten Gedankens. Auch seine Logik erhielt den Ehrentitel: die Eselsbrücke, weil er in derselben namentlich die Schlussregeln erörterte und Anweisung zur Auffindung des Mittelbegriffes in den Schlüssen gab.

§. 213. *Raymund von Sabunde. Nicolaus von Clemange. Mystiker.*

Raymundi de Sabunda (Theologia naturalis) liber creaturarum sive naturae. Francof. 1635. Amst. 1661. 8. — Vergl. Montagne: Essais etc. T. III. l. 2. c. 12.

Nicolai de Clemangis opp. ed. J. Mart. Lydius. Lugd. Bat. 1613. 4.

(J. Görres: Die christl. Mystik, 3 Bde. Regensb. 1836 — 40. 8. — Charles Schmidt: Essais sur les Mystiques du quatorzième siècle, précédé d'une introduction sur l'origine et la nature de Mysticisme. Strassb. 1836. 8.)

Joh. Tauleri opp. per Laurent. Surium. 1548. ed. Spener. Francof. 1680. 1692. Sermones u. s. w. Joh. Thaulerii von Latein in deutsch gewendt. Leipz. 1498. 4. Augsb. 1508. fol. — Joh. Taulers Predigten. Frankf. 1826. — Joh. Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi. Durch Chr. Besold. Frankf. a. M. 1621. Neu herausg. von Nikol. Casseder. Frankf. a. M. 1821. 8. Aufl. 2. 1824. Die neuste Ausg. Frankf. 1834. — Vergl. J. J. Oberlin: De Joh. Tauleri dictione vernacula et mystica. Argent. 1786. 4.

Franc. Petrarcae opp. Ven. 1501. fol. Bas. 1496. 1554. 1581. Epp. Genev. 1609. 12. — Vergl. De Sade: Mémoires pour la vie de Fr. Petrarque. Amst. 1764 — 7. 3 Bde. 4. Deutsch: Lemgo 1774—7. 3 Bde. 8.

Gersonis opp. Bas. 1488. Voll. III. f. ed. Edm. Richter. Par. 1606. fol. ed. Lud. Ellies du Pin. Antverp. 1756. V Voll. fol. (vollständigste Ausg.) — Cf. J. G. V. Engelhardti Commentationes de Gersonio mystico. Erl. 1822. 4. — Hundeshagens Abh. über die mystische Theologie des J. Ch. von Gerson, in Illgens Zeitschr. für die histor. Theolog. Bd. 4. St. 1 und 2. — J. B. M. Gence: Jean Gerson restitué et expliqué par lui même. Paris 1836. 8. (s. d. Folg.) — Charles Schmidt: Essai sur Jean Gerson. Strassb. 1839. 8.

Thomae a Kempis opp. ed. Sommel. Antv. 1600. 4. und öfter. Opp. selecta. Francof. 1838 folg. 8. — Thom. a K. sämmtl. Werke. Aus dem Latein. übers. von J. P. Silbert. 2. Ausg. Wien 1838 — 40. 4 Bde. 8. — J. Gu. L. Scholtz: Diss. exhib. disquisitionem, qua Thomae a Kempis sententia de re christiana exponitur et cum Gerardi Magni et Wesseli Gansfortii sententiis comparatur. Groning. 1839. 8. Auserlesene Schriften des ehrw. Thomas a K., deutsch bearb. von Joh. Andr. Herderer. Ilmen. 1834. 12. (Die Schrift De imitatione Christi ist gegen 2000mal in allen Sprachen gedruckt worden. — Vergl. G. de Grégory: Mémoire sur le véritable auteur de l'Imitation de Jesus-Christ. Revu et publié par Mr. le comte de Lanjuinais. Par. 1827. 8. Deutsch mit Erläutt. und Zuss. von Joh. Bapt. Weigl. Sulzb. 1832. 8. — Bibliographie literaire de J. B. M. Gence etc. editeur et traducteur du livre des Consolations interieurs, dit vulgairement De imitatione Christi, revu sur le plus grand nombre des manuscr. etc. et restitué à son ancien auteur titulaire, Jean Gerson, chancel. etc. Paris 1835. 8. — Etudes sur les mystères, monumens hist. et litt. la plupart inconnus et sur divers manuscripts de Gerson, y compris le texte primitif français de l'Imit. de J. Chr. récemment decouvert par Onézime Lecroy. Par. 1836. 8. La grande oeuvre et la longue question sur l'ancien texte De imitatione Christi etc. Paris 1837. 8.)

J. Wesseli opp. ed. Lydius. Amst. 1717. 4. — Vergl. C. II.

Götze: Comm. de J. Wesselo. Lut. 1719. 4. — Ullmann: J. Wessel, ein Vorgänger Luthers. Hamb. 1834. 8.

Der grosse Zwiespalt welcher in der Scholastik zur Macht gekommen war, musste dieselbe bei frommen an der Religion und Kirchenlehre hängenden Menschen in Misscredit bringen. Hatte man ihr als mächtigster Stütze der Kirche eine Zeit lang das höchste Vertrauen geschenkt, so musste nun eine über ihre wichtigsten Principien in sich uneinige Wissenschaft dieses Vertrauen mehr und mehr einbüssen. Sie hatte es jetzt mehr mit sich selbst als mit der Kirchenlehre zu thun, hatte also, je mehr sie zu ihrem eigenen Zweck damit zurückkehrte, desto mehr in den Augen der Frommen ihren Zweck verloren und diese verwarfen also die Scholastik, und wie diese eben war, nachdem sie sich erschöpft hatte, nicht mit Unrecht, als ein nichtiges Getreibe des zur Erkenntniss des Ewigen unfähigen endlichen Verstandes. So war es natürlich, dass man auf eine andere Weise die Wahrheiten der Offenbarung als Gegenstände der Erkenntniss zu behandeln unternahm. Einen merkwürdigen Versuch machte in dieser Beziehung der spanische Arzt Raymund von Sabunde oder Sabeyde um 1437, welcher es unternahm aus der denkenden Betrachtung der Natur die Lehren des Christenthums zu deduciren, ohne jedoch den Scholastiker ganz verläugnen zu können. Er blieb ohne Einfluss auf die Philosophie. Als Gegner der Scholastik in ihrer gegenwärtigen Hohlheit wird auch Nicolaus von Clemange (de Clemangis), gest. um 1440, zu Paris genannt. Die Mystik hatte stets mit der eigentlichen Scholastik und besonders mit deren äusserlicher Erscheinung in Opposition gestanden, jetzt wurde diese Opposition mächtiger als je, da die Scholastik selbst immer mehr bloss äusserlich wurde. Daher sehen wir in dem 14. und 15. Jahrhundert einige tiefsinnige Mystiker auftreten, welche eine Erkenntniss des Ewigen aus dem unerschöpflichen und göttlichen Quell des religiösen Gottesbewusstseins zu schöpfen suchten, wie sie die Scholastik nicht zu gewähren vermochte. So tiefsinnig die Schriften dieser Männer aber auch sind, so viel sie zu ihrer Zeit

und noch gegenwärtig bei jedem für höhere Wahrheit empfänglichen Geiste zu Begeisterung für das Ewige und zu würdigen und in das Wesen Gottes eindringenden Vorstellungen Veranlassung gegeben haben, so stehen sie doch ausser der Entwicklung der Geschichte der Philosophie, auf welche sie nur einen indirecten Einfluss gehabt haben, für die Zeit, von welcher wir hier sprechen, den, dass das nichtige Treiben der letzten Scholastiker anerkannt und dass dadurch den wissenschaftlichen Gegnern derselben der Sieg erleichtert wurde. Einer der tiefsinnigsten dieser Mystiker war Johann Tauler, Dominikanerordensprediger zu Köln und Strassburg (geb. 1294, gest. 1361). Auch der berühmte italiänische Dichter Francesco Petrarca (geb. 1304, gest. 1374) gehört hierher. Durch Gelehrsamkeit ausgezeichnet, der Scholastik näher stehend und bemüht die Mystik zur Wissenschaft zu erheben, war Johann Charlier Gerson, gest. 1429, Kanzler der Universität Paris, Doctor christianissimus genannt[1]). Derselbe bemühte sich auch, wiewohl vergeblich, den Frieden zwischen Nominalisten (zu denen er sich selbst bekannte) und Realisten herzustellen. Den grössten Einfluss auf die Mit- und Nachwelt hatte unter den Mystikern der Verfasser der vier Bücher von der Nachfolge Christi: Thomas Hamerken von Kempen in Ober-Yssel, der 1471 starb. Ein gelehrter Mystiker war auch Johann Wessel von Gröningen, mit dem Beinamen Gansfort oder Gösevôt, gest. 1489, der als Magister contradictionum und Lux mundi gepriesen wurde[2]).

1) *Die mystische Theologie*, sagt Gerson: *stützt sich auf innerlich in den Herzen der frommen Seelen gehabte Erfahrungen; diese Erfahrung aber kann nicht zur unmittelbaren Erkenntniss oder Anschauung derjenigen gebracht werden, welche ihrer unkundig sind. — Wenn nun Philosophie jede aus unmittelbaren Anschauungen hervorgehende Wissenschaft heisst, so wird die mystische Theologie wahre Philosophie sein. In ihr Unterrichtete, auch wenn sie sonst noch so ungebildet sind, werden richtig Philosophen, ja noch richtiger Theosophen genannt, denen der himmlische Vater dasjenige offenbart, was er den Weisen und Klugen dieser Welt verbirgt.* Gerson de myst. theol. consid. II. *Die einfache Erkenntniss (intelligentia simplex) ist eine begreifende Kraft der Seele, welche unmittelbar von Gott ein natürliches Licht aufnimmt, in welchem und durch welches die ersten*

Principien erkannt werden, dass sie wahr und gewiss sind, wenn nur die Ausdrücke (Bestimmungen dieser Erkenntniss, termini) *verstanden werden. Der Verstand aber steht gleichsam im Gesichtskreise zweier Welten, nämlich der körperlichen und der geistigen, und dient jetzt der geistigen Anschauung, jetzt der Sinnlichkeit.* Ibid. consid. X. *Das höchste Ziel der Mystik ist Hinreissung (raptus) nicht der Einbildung oder des Verstandes, sondern des Geistes, so dass der Geist ganz in Gott, welchen einzig er liebt, ruht und ihm innigst vereinigt, ihm inhärirend, mit ihm Ein Geist wird durch vollendete Conformität des Willens.* Ibid. consid. XL.

2) Er darf nicht mit dem gleichzeitigen Nominalisten Johann Burchard von Wesel verwechselt werden.

§. 214. *Schluss.*

Da der Nominalismus von der Realität der sinnlich als Einzelne existirenden Dinge ausging und daher die sinnliche Erkenntniss als die Grundlage aller Erkenntniss betrachtete, so konnte er zu tieferen Speculationen auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie nicht fortgehen und die Scholastik konnte sich ohne ihr Prinzip aufzugeben nicht über ihn hinaus entwickeln. Wir werden aber in der Folge sehen, wie aus dem Nominalismus dasjenige neue Geistesleben hervorging, welchem die neuere selbständige Philosophie angehört, wie er denn schon in seinem ersten Auftreten als eine selbständige Kritik, wenn auch nicht der Kirchenlehre, doch der wissenschaftlichen Auffassung derselben sich darstellte. Ja schon im 14. Jahrhunderte fehlte es nicht an Versuchen, nicht nur der herrschenden Philosophie sondern selbst der Kirchenlehre zum Theil mit Uebermuth auf philosophische Erkenntniss gestützt sich entgegenzustellen, wenn euch die Kirche solche Versuche mit Leichtigkeit noch zu unterdrücken vermochte [1]). Dem Nominalismus haben keine Denker angehört, welche sich mit den grossen Realisten vergleichen lassen, aber es lag dieses in der Natur der Sache: die Scholastik hatte mit der vollständigen Herausbildung des Gegensatzes zwischen Bewusstsein und Gegenstand, Gedanke und Sein ihre Aufgabe erfüllt. Auch grosse Realisten hat es seit Duns Scotus nicht weiter gegeben. Was noch in der Scholastik vorgegangen, das sind unfruchtbare, mit grosser Hitze aber mit wenig Ein-

sicht geführte Kämpfe zwischen Realisten und Nominalisten, in denen die letztern trotz der härtesten Verfolgungen doch entschieden siegten [2]). Im Ganzen war die Philosophie durch das ganze Mittelalter hindurch um keinen Schritt vorwärts geführt worden, aber sie war sich der grossen Aufgabe aller Philosophie seit den Griechen auf das allseitigste und vollständigste bewusst geworden. Aus dem Griechenthum hatte sich jener Gegensatz zwischen Bewusstsein und Gegenstand als Resultat herausgestellt, dessen sich die Menschheit im Mittelalter bewusst wurde, obschon er durch das Christenthum unmittelbar vollkommen gesühnt war, und dessen wissenschaftliche Vermittlung die neuere Philosophie geleistet hat, wie im dritten Theile dieses Werkes gezeigt werden soll. Die Philosophie als selbständige Wissenschaft kann nur existiren, wo dem Geiste die Freiheit des Denkens gewährt ist, wo ihr die Resultate, zu denen sie gelangen soll, nicht im voraus vorgeschrieben sind, und die Philosophie konnte ihr Werk mit Kraft nur dann wieder aufnehmen, nachdem sich der menschliche Geist gründlich und allseitig wieder in seinem früheren Dasein selbständigen Denkens orientirt hatte. So werden wir denn sehen, wie die neuere Philosophie auf dem Boden der Gedankenfreiheit und durch die Rückkehr zum Griechenthum, durch das gründliche Studium der alten Literatur gediehen ist, und aus denselben Gründen, aus denen wir die Neuplatoniker zu der Geschichte der Philosophie des Mittelalters gezogen haben, werden wir die Zeit der ersten kräftigen Regungen des Strebens nach Gedankenfreiheit und des Wiederaufblühens der Wissenschaften in der Vorgeschichte der Geschichte der selbständigen Philosophie neuerer Zeit betrachten können.

1) So stellte Nicolaus d' Autricuria oder Ultricuria, ein Baccalaureus der Theologie zu Paris, welcher 1348 zum Widerruf genöthigt wurde, folgende Sätze auf:

1) *De rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi: illa tamen modice potest haberi in modico tempore et brevi, si homines convertunt intellectum suum ad res et non ad intellectum dictorum Aristotelis et ejus commentatorum.*

2) *Mirum quod aliqui student in Aristotele et commentatoribus ejus usque ad aetatem decrepitam, et deserunt res morales et curam boni communis in tantum ut etiam contristen-*

tur et irascantur contra eum, qui dormientes a somno excitat.

3) *Dum Deum concipimus ut ens realissimum tantum, nescimus certe an tale ens existat.*

4) *Deus nihil est (per excessum); creatura nihil est (per defectum).*

5) *Universum cum omnibus suis partibus undique perfectum est et aeternum; neque enim a non-esse ad esse concipi potest aliquis transitus.*

6) *Actus quoque animae nostrae aeterni sunt: quod autem aliquando intelligamus, aliquando non, inde est, quia nonnisi per motum spiritualem redditur res aliqua intelligibilis cum scil. fit praesens potentiae cognoscitivae, cui antea non erat praesens.*

7) *Ex primo principio absolute-certo: „quodsi est aliquid, est aliquid," non potest evidenter deduci: quodsi est A, quod prius non erat, datur necessario aliud aliquid extra A.*

8) *Quodsi admittimus aliquid, quod sit causa alterius, nunquam tamen certe scimus, illo posito hoc sequuturum, absque Dei mediatione.*

9) *Non valet consequentia neque ab apparere ad esse, neque a non-apparere ad non-esse; ideoque ex visione non potest inferri objectum visum esse.*

10) *Sic etiam nequit inferri a sensu fidei vel scientiae, quam quis habet in se, quod fit in ipso fides vel scientia.*

So wurden unter andern auch nachstehende Sätze des Cisterciensermönches **Johann de Mercuria** 1347 von der pariser Universität verurtheilt:

1) *Omne quod qualitercunque sic est, Deus vult efficaciter sic esse voluntate beneplaciti.*

2) *Peccatum magis bonum est quam malum.*

3) *Consentiens tentationi, cui resistere non potest, non peccat.*

4) *Possibilis est passio, cui voluntas etiam habita gratia quacunque nequit resistere.*

Diese und eine Zusammenstellung ähnlicher verurtheilter Sätze findet man bei **Boulay**: histor. Univers. Paris. T. IV, p. 308. Desgl. in d' **Argentré**: Collectio judiciorum de novis erroribus, T. I, p. 335. und in der Nürnberger Ausgabe des **Bonaventura** v. J. 1491.

2) Die Realisten behandelten die Nominalisten, welche der Lehre Occams anhingen, anfangs sehr verächtlich, indem sie dieselben **Tirones**, auch **Vocalisten** oder **Terministen** nannten. Bald aber wurden ihnen die Gegner zu mächtig und sie bewirkten daher von der Universität zu Paris zuerst 1339 ein Verdammungsurtheil gegen die Lehre des Occam, welches im folgenden Jahre erneuert wurde. Dennoch breitete sich der Nominalismus besonders bei der pariser Universität aus. Neue Verfolgungen hatte er zu erfahren nach dem 1407 erfolgten Meuchelmord des Herzogs von Orleans durch den Herzog von Burgund, welche That die Nominalisten verabscheuten, Realisten vertheidigten. Das strengste Verbot wurde von Ludwig XI. im Jahre 1473 gegen den Nominalismus erlassen und es wurden sogar die Bücher der Nominalisten in Ketten gelegt. Indess gelang es den Nominalisten durch eine Eingabe und mächtige Gönner den König 1481 zur Rücknahme jenes Verbotes zu bewegen. In ihrer Eingabe sagten sie unter andern: *Nominalisten werden die Lehrer genannt, welche die durch Worte vorzüglich bezeichneten Dinge (res principali-*

ter signatas per terminos) nicht so vervielfältigen, wie die Wörter vervielfältigt werden; Realisten hingegen heissen diejenigen, welche glauben, dass wie die Worte (und mit ihnen die Universalien) *vervielfältigt werden, also auch die Dinge selbst vervielfältigt würden. Nominalisten heissen ferner diejenigen, welche besondern Fleiss angewendet haben, alle Eigenschaften der Worte zu entdecken, von denen die Wahrheit und Falschheit der Sätze abhängt, als welche ohne sie nicht richtig beurtheilt werden können, wie auch die wahren Gründe der dialektischen Schlüsse und alle ihre Fehler kennen zu lernen, wodurch sie bei jedem Schlusse leicht einzusehen im Stande sind, ob er wahr oder falsch sei. Die Realisten bekümmern sich um alle diese Kenntnisse nicht und verachten sie: Wir, sagen sie, gehen zu den Dingen und bekümmern uns um die Worte nicht etc.* Von nun an setzte sich der Nominalismus sowohl in Paris als auch auf fast allen übrigen Universitäten, wiewohl mit grossem Widerspruch der Realisten, der zuweilen sogar in Thätlichkeiten überging, fest.

Druck von Ph. Reclam jun. in Leipzig.

